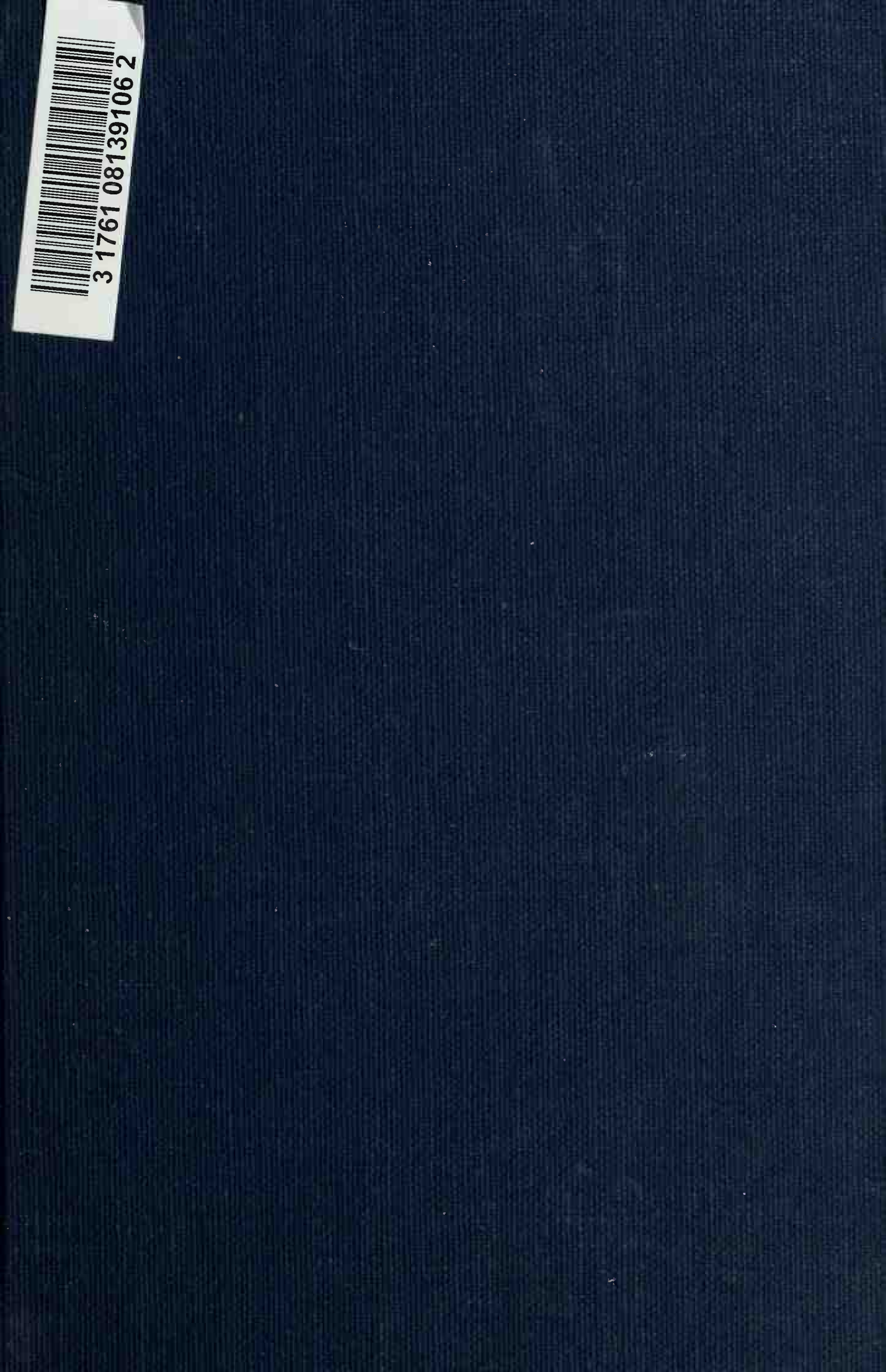
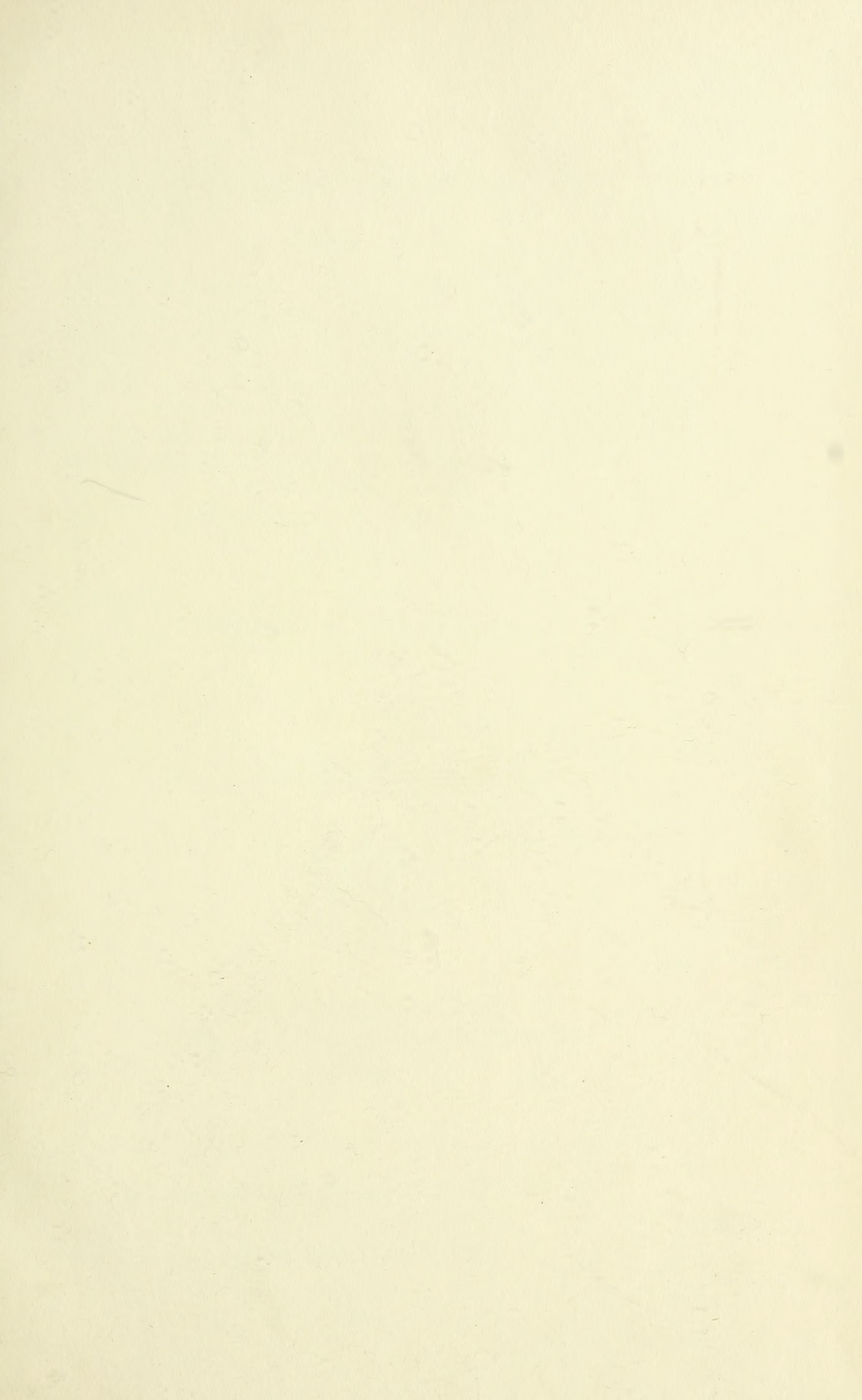
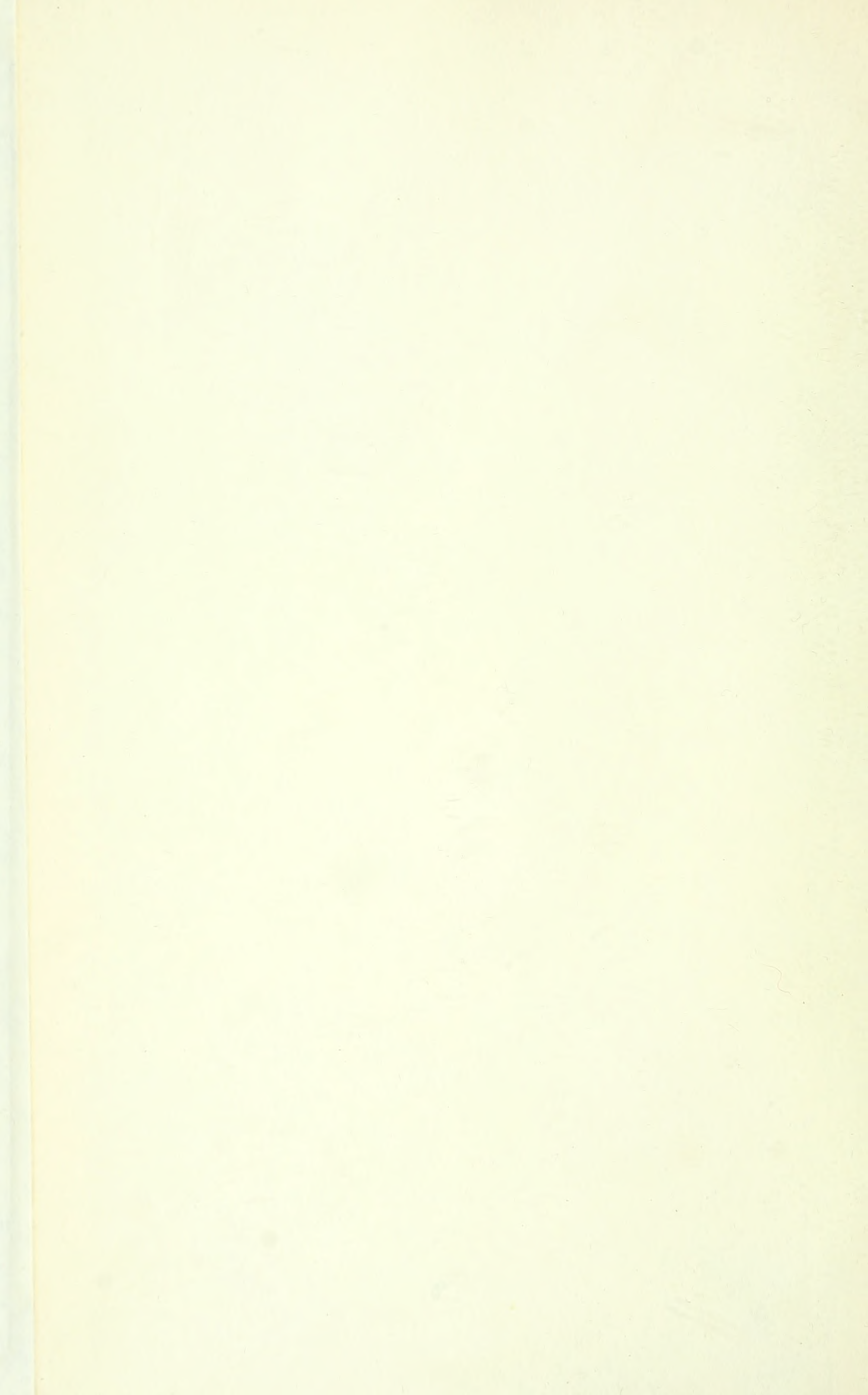
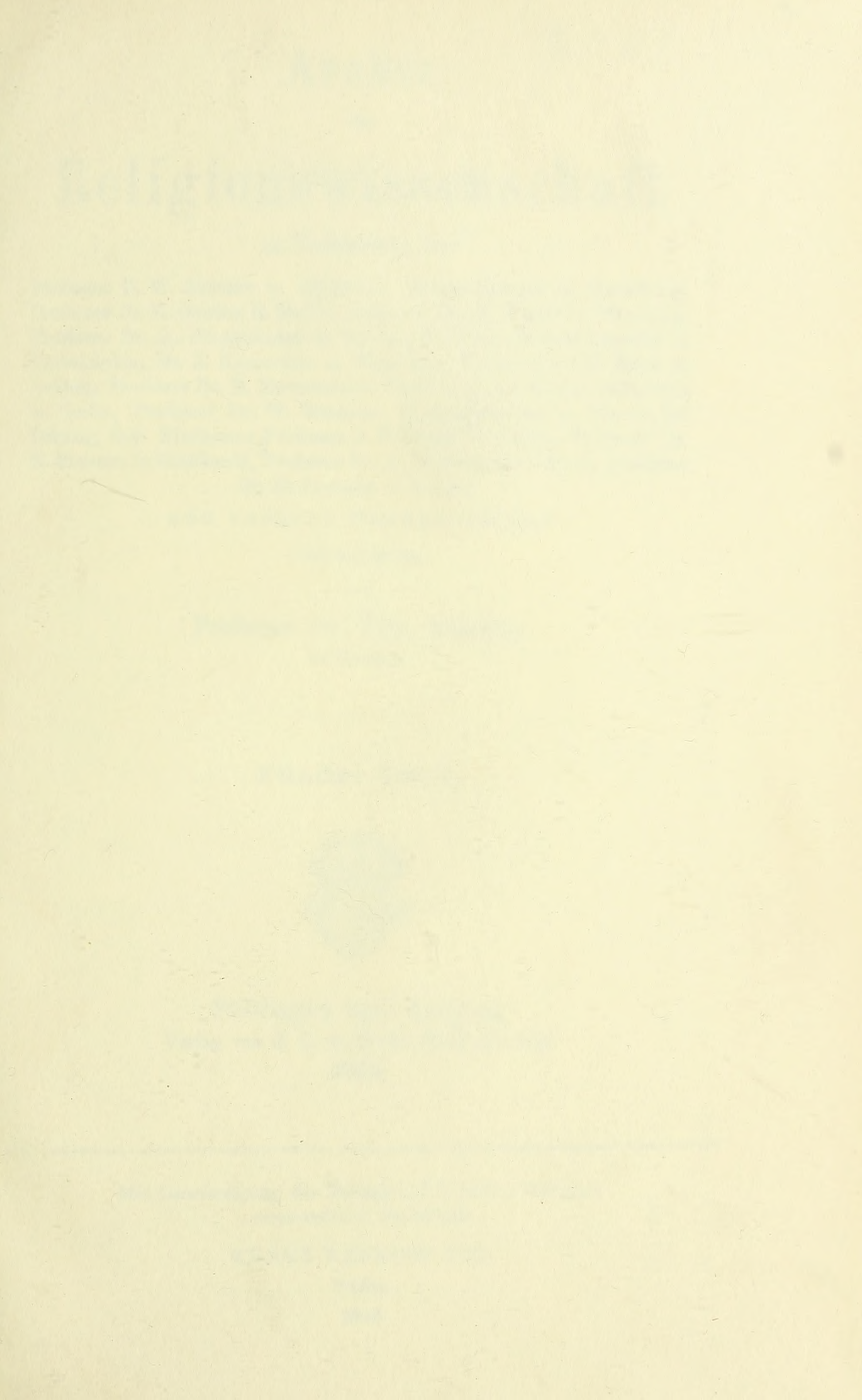
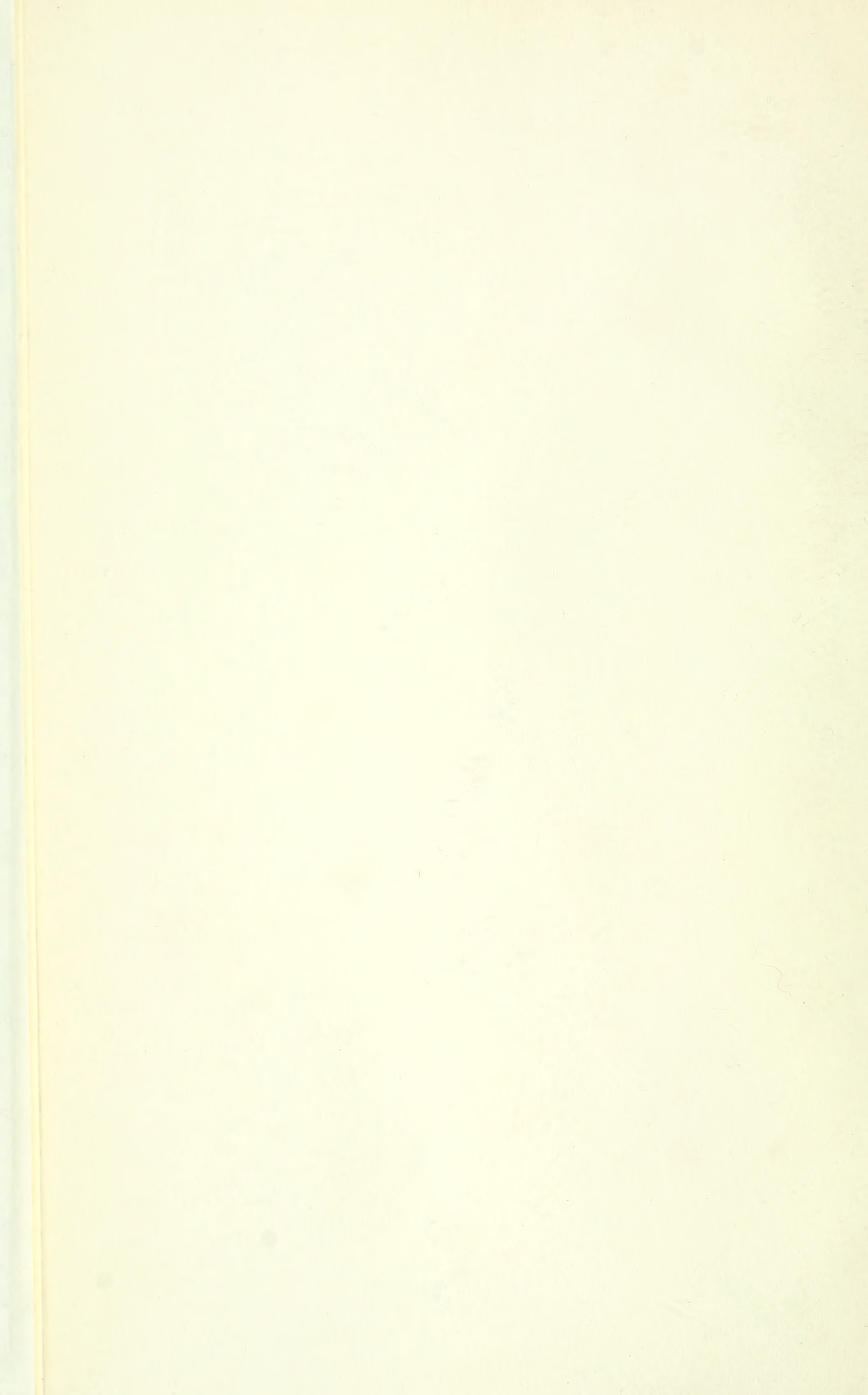












# Archiv
für
# Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor D. W. Bousset in Göttingen, Hofrat Crusius in Heidelberg, Professor Dr. H. Gunkel in Berlin, Professor Dr. E. Hardy in Würzburg, Professor Dr. A. Hillebrandt in Breslau, Professor Morris Jastrow in Philadelphia, Dr. J. Karlowicz in Warschau, Professor Dr. E. Mogk in Leipzig, Professor Dr. R. Pietschmann, Direktor an der Königl. Bibliothek in Berlin, Professor Dr. W. Roscher, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Geh. Kirchenrat Professor D. B. Stade in Giessen, Professor Dr. E. Stengel in Greifswald, Professor Dr. A. Wiedemann in Bonn, Professor Dr. H. Zimmern in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. **Ths. Achelis**

in Bremen.

---

Fünfter Band.




**Tübingen und Leipzig**

**Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)**

**1902.**

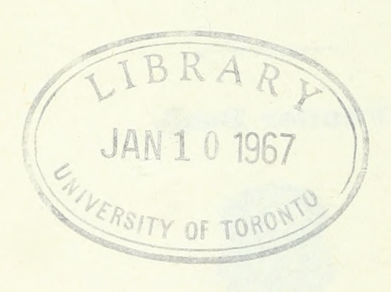
---

Mit Genehmigung des Verlags J. C. B. Mohr, Tübingen
veranstalteter Nachdruck

KRAUS REPRINT LTD.

Vaduz

1965




Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

# Inhaltsverzeichnis.

Seite

## I. Abhandlungen.



## II. Miscellen.



## III. Litteratur.

# I. Abhandlungen.

## Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben.

Von

**Julius von Negelein.**

Die materialistische Tendenz der primitiven Völker konnte die Vorstellung einer vom Körper getrennten und von ihm unabhängig existierenden Seele nicht fassen. Wenn der Leib stirbt, so ist auch das treibende Agens desselben einem mit dem Leichenverfall schritthaltenden Eingehen zur vollständigen Ruhe unterworfen. Umgekehrt knüpft sich das Leben an dessen Träger, den Leib, so unbedingt an, dass Pelops einer elfenbeinernen Schulter bedarf, um wieder zu den Lebenden zurückzukehren, nachdem Demeter die natürliche verzehrt hat; dass die jüngere ägyptische Zeit bei einem heilig gehaltenen Ziegenbock, von dessen Kadaver nur noch ein Teil des Vorderkörpers übrig geblieben war, die natürliche Gestalt desselben durch künstliches Ausstopfen herzustellen weiss, um ihm dadurch symbolisch das Leben wiederzugeben; dass man in Griechenland bereits zu Homers Zeiten[1] Kenotaphs errichtete, um durch dieselben den verloren gegangenen Körper meta-

[1] Od. δ 584.

physisch an die Grabesstelle zu bannen und in Bulgarien den Toten durch einen Stein substituierte, den man, mit einer Kerze versehen, auf sein Bett setzte[1]. Im alten Indien vertraten 360 Palāça-Blätter, zugleich die Zahl der Tage und der menschlichen Knochen darstellend, in die Form eines Mannes künstlich zusammengelegt, dessen verloren gegangene Wesenheit[2].

Der Pelopsidee entsprechend, gab man dem Toten in dem Bestreben, seine Gesichtszüge zu verewigen, Gesichtsmasken in das Grab mit[3], oder man legte hölzerne Hände und Füsse, zu jeder Seite je einen, in seine letzte Ruhestätte[4]. Altrömische Funde liefern häufiger den Beweis, dass die Idee von der Totenurne als dem Repräsentanten des verstorbenen Individuums aus der Terramarenzeit auch in späterer Zeit noch fortlebte und bei der Anordnung des Grabes bisweilen zum Ausdruck gebracht wurde. Daneben findet man mehrfach den klaren Ausdruck der Idee, dass das Ossuarium gleichsam eine Wohnung des toten Menschen sei; aus solch einer Vorstellung muss sich ja das Auftreten der Hausurnen erklären, welche bekanntlich nicht allein in Italien, sondern während der jüngeren Bronzezeit auch im nördlichen Deutschland auftreten[5]. Aus dem Bestreben, menschliche Körperteile oder das Eigentum des Toten zu substituieren, gingen die der heiligen Jungfrau dargebrachten Votivgaben hervor. Gegen chronische Kopfleiden lässt man im bayerischen Walde rohe Menschenhäupter in natürlicher Grösse aus Thon brennen, füllt ihr Inneres mit Gerste und hängt sie bei Kapellen und Wallfahrtsbäumen auf[6]. Eine genaue Analogie dazu bieten die

---

[1] Strausz, Bulgaren 451.

[2] Bereits im Aitareyabrāhmaṇa, vgl. Petersburger Sanskritwörterbuch unter parṇanara.

[3] So begründet von Undset, Zeitschr. f. Ethnol. 22, 120.

[4] Vgl. im folgenden; s. auch Weinhold, Totenbestattung 126.

[5] Zeitschr. f. Ethnol. 22, 112 f.

[6] Rochholz, Glaube u. Brauch 319 f.

Nachbildungen von menschlichen Gliedmassen, wie man sie in den Wanikapflanzungen aufgestellt hat, um letztere durch die beim Diebe erregte Furcht vor Erkrankung seiner Körperteile zu schützen[1]. Solche Substitutionen waren so lange möglich und völkergeschichtlich notwendig, als man die speziellen Funktionen des menschlichen Körpers noch lediglich an die Form desselben, nicht an seinen organischen Aufbau, an sein Nerven- und Gefässsystem u. s. w. geknüpft glaubte. Hier fällt ferner der unbedingte Subjektivismus des naiven Menschen entscheidend ins Gewicht, in dessen Anschauung es lag, dass ein Körper einem bestimmten Zweck thatsächlich dienen konnte, wenn man ihn als diesem dienend glauben konnte[2]. So wird das zerbrochene Stuhlbein, das man nach Art einer Schenkel-Fraktur behandelt, zum Heilmittel für einen Beinbruch[3], so erklärt sich aber namentlich auch die Substituierung von Bildern oder Statuen für Verstorbene. Man darf ohne Uebertreibung behaupten, dass bei Errichtung des Monuments für einen Verstorbenen auf seinem Grabe der Nachbildung des Dahingegangenen stets und überall bewusster- oder unbewussterweise diese Idee zu Grunde gelegen hat. Selbst die Sitte der Leichenverbrennung, deren Verfahren so unbedingt den Schein des Lebens zu zerstören sich bemüht, sucht in merkwürdiger Inkonsequenz eine Restitution des Leibes zu erreichen. Im Veda wird der das Opfer verzehrende Feuergott Agni unzähligemale angefleht, den Leib nicht zu vernichten, sondern ihn Glied für Glied zur Wiederauferstehung im Jenseits zu zerlegen. Beim Rossopfer betet man, dass selbst

[1] Zeitschr. f. Ethnol. 10, 389; vgl. namentlich auch ibid. Anm. 2.

[2] Hierin liegt wohl die Quintessenz der ganzen Zauberhandlungen des Aberglaubens: überall sehen wir die Substitution von beliebigen Grössen für beliebige andere.

[3] Die Hexen sollen nach Wuttke, Aberglaube (s. Register) gebrochene Beine heilen, indem sie Stuhlbeine schienen, desgleichen werden bisweilen Stuhlbeine festgebunden, wenn einem Schaf oder Schwein ein Schenkelbruch zugestossen ist: Zeitschr. f. Ethnol. 17, 230.

dasjenige Fleisch des Pferdes, das etwa am Beile kleben geblieben wäre oder das eine Fliege gefressen hätte, (in verjüngter Form) bei den Göttern sein möge[1]. Bei den westmongolischen Torguten wird die Asche einer verbrannten Leiche mit Lehm zusammengeknetet und daraus die Figur des Toten dargestellt und am Orte der Verbrennung errichtet; einst machte man diese Bilder aus Stein[2]. Man denke an die Figuren von Männern und Weibern, die ägyptischen Königen ins Grab mitgegeben wurden, um in der anderen Welt dem Herrscher zu dienen. Man öffnete den Statuen der ägyptischen Grossen mit einem Meissel Lippen und Augen, flösste ihnen Nahrung ein, schminkte sie, um ihnen die natürliche Farbe zu geben, brach ihnen die Kinnbacken auf und verlieh ihnen die natürliche Geschmeidigkeit[3]. Die Statuen, welche die Schatten der ägyptischen Leichen ersetzten, gaben Orakel und sprachen über staatliche Angelegenheiten[4]. Vielfach fand man in deutschen Gräbern Mitgaben von wirklichen oder abgebildeten Rindern. So entdeckte man bei Alzey einen Stier-

---

[1] Rigveda 1, 162, 9.

[2] Zeitschr. f. Ethnol. 23, 422.

[3] Maspero, Étud. Egypt. 1, 314.

[4] Ibid. 1, 391. Die Entstehung des Bilderdienstes wird sehr gut durch folgenden Passus eines von Wellhausen, Reste arab. Heident. 14, übersetzten Textes eines arabischen Berichterstatters illustriert: „Va del und Suvaʿ und Jaghuth und Jaʿuq und Nasr waren rechtschaffene Leute, die in einem Monat starben; darüber waren ihre Anverwandten verzweifelt traurig. Da sprach ein Mann von den Banu Q'abil: ‚Ihr Leute, soll ich euch fünf Bilder nach ihrer Gestalt machen, nur dass ich allerdings nicht vermag, ihnen Leben einzuhauchen?' Sie sagten ja, und so schnitzte er ihnen fünf Bilder nach ihrer Gestalt und stellte sie ihnen auf, und nun besuchte ein jeder seinen Bruder oder Vater Bruder oder Vetter und erwies ihm Ehre und lief um ihn herum, bis diese erste Generation ausstarb. Es war damals die Zeit Jareds, als die Bilder gemacht wurden. Dann kam ein folgendes Geschlecht, da stieg die Verehrung der Bilder noch höher; da kam das dritte, da sagte man: unsere Vorfahren haben diese Bilder da nur deshalb verehrt, weil sie auf ihre Fürbitte bei Gott hofften — und nun betete man sie an."

kopf von Erz; einen natürlichen Rindskopf in einem Selzener Grabe. Vollständige rohe Stierbilder von Bronze sind in Hallstadt und in Schleswig gefunden[1]. Die Ostjaken verfertigen ein Bild des Verstorbenen, das an seiner Stelle in die Hütte gesetzt, zu jeder Mahlzeit gespeist und abends ausgekleidet wird, um ins Bett gelegt und morgens wieder angezogen zu werden[2]. Was ist eine solche Figur anderes als eine Puppe, und wer gedächte nicht unserer Kinder, die, oft bereits halb herangewachsen, mit Puppen spielen, sie betten und pflegen, ja aufschreien, wenn ihnen ein Unglück zustösst? Wer wüsste nicht, dass die Inbrunst unserer Gläubigen im Bilde deren Wesenheit sieht, und erinnerte sich nicht der zahllosen Legenden von blutenden, weinenden u. s. w. Kruzifixen?[3] In Indien werden ähnliche Sagen so lange existiert haben, wie man Götter nachbildete. Ein vedischer Text sagt: es sei eine böse Vorbedeutung, „wenn die Gottheiten tanzen, wackeln, lachen, singen oder andere Gebärden machen"[4]. Von einem frivolen Schwindel der Art berichtet uns ein persischer Dichter; er kommt auf einer Reise nach Indien zur Stätte eines viel verehrten Heiligenbildes. Er weint und küsst die Statue in erheuchelter Inbrunst und bemerkt dabei, dass von einem Priester das dort stattfindende Wunder, das Aufheben eines Armes des Götterbildes, dadurch hervorgerufen wird, dass der Betrüger den betreffenden Arm mit einem Strick hinter den Coulissen dirigiert[5]. In Griechenland war Ent-

[1] Weinhold, Totenbestattung 110 Anm. 4.

[2] Bastian, Beitr. 84.

[3] Vgl. Alpenburg, Mythen u. Sagen Tirols. Auf diesem Gebiete der Mystik ist namentlich das christliche Mittelalter sehr produktiv gewesen: man denke an die bei den Passionsfesten blutenden Christusbilder und die zahlreichen anderen Darstellungen von Heiligen, „die weinen, die Augen verdrehen oder Blut schwitzen. Gelegentlich steigt auch wohl die betreffende Figur von ihrem Standorte herab." Meyer, Abergl. des Mittelalters 20.

[4] Kauṣikasūtra 105.

[5] Sa'dî, Bostân.

sprechendes bekannt. Here erhielt, in Samos zum Schmause gebettet, ein Küchenmesser in die Hand gesteckt. Man frisierte, salbte und schmückte die Götter . . . Die Tempelbilder der Griechen werden gewaschen, gebohnt, angestrichen, gekleidet, frisiert. Oft schrieb man ihnen Gehör zu[1]. Der arabische Amr b. Luhai stellte die Chalaça, einen heilig gehaltenen Stein, im unteren Teile von Mekka auf. Dort schmückte man sie mit Halsketten, brachte ihr Gerste und Weizen dar, goss Milch über sie aus, schlachtete ihr und hängte Straussenеier an ihr auf[2]. Eine merkwürdige Vertretung von heilig gehaltenen, aber der Tradition angehörigen Personen durch Bilder findet in dem aus einem späteren epischen Sanskrittext belegbaren Ritus ein Beispiel, dem entsprechend die volkstümliche Gestalt des Rāma mit der goldenen Statue der Sītā ein Beilager abgehalten haben soll[3]. Erwähnenswert, wenngleich seinem Ursprung nach mir noch unklar, ist der „Goldmensch" des indischen Opfers, ein Menschenbild, das nach WEBER zugleich das Symbol des Opfernden und zweier Götter sein soll[4]. Das vedische Ritual kennt „Strohmänner", wie solche dem toten Chinesen zu Confucius Zeit ins Grab mitgegeben wurden, was der Reformator passieren liess, während er gegen die Sitte, hölzerne Menschengestalten mit dem Verstorbenen zu begraben, eiferte[5]. Die Bewohner des Nootkasundes nannten die mit Menschengesichtern beschnitzten Baumpfeiler am oberen Ende der Hütte „Vorfahren"[6].

Teilweise Substitutionen von Personen finden sich häufig, z. B. in Indien in dem Gebrauch, einen Teil der Asche des

[1] Zeitschr. f. Ethnol. 17, 234.

[2] WELLHAUSEN, Reste arab. Heident. 48.

[3] WEBER, Rāmāyana 18 Anm. 3 u. 4, Rāmāyana Uttarakānda 98, 26; 106, 8.

[4] WEBER, Indisch. Stud. 13, 248 Anm. 4; Indisch. Streifen 1, 60f.

[5] Zeitschr. d. Morgenl. Gesellsch. 20, 480.

[6] BASTIAN, Beitr. 78.

Verstorbenen in einen Haufen zusammenzuschütten, dem man eine Art von menschlicher Form giebt, um so den Toten darzustellen[1]. Die Litauer begruben oder verbrannten Luchs- und Bärenklauen mit dem Toten, in dem Wahn, dass seine Seele einen steilen Berg erklettern müsse[2]. In prähistorischen Gräbern findet man bisweilen zu Seiten der dem Menschen gehörigen Arme und Beine Knochen von Extremitäten einer anderen Leiche, offenbare Ersatzteile für den Fall des Hinmoderns der dem Bestatteten zugehörigen Gliedmassen. Die Papuas verehren die Köpfe ihrer Verstorbenen als Gottheiten und, wenn diese zerfallen sind, entsprechende Bilder[3]. Bei den Battas wird ein Menschenbild mit den Ueberresten von dem Kopf einer Leiche bestrichen. Diese Leiche ist von einem Knaben gewonnen, den man tötet, nachdem man ihm das Versprechen abgenommen hat, im Kampfe als Vorfechter zu dienen[4]. Die amerikanischen Khatloltq stellen das Bild des Verstorbenen künstlich dadurch her, dass sie getrocknete Heilbutte auf die Knochen eines Skeletts nähen und dessen Hirnschale mit einem Skalp bekleiden[5].

Wir sehen, dass Seele und Leib in diesen Anschauungen und Gebräuchen sich begrifflich völlig decken. Das Leben, die Seele, ist nicht etwa ein Zustand des Körpers, sondern ein materiell gedachtes Fluidum, das sich über alle Teile des Leibes gleichmässig verbreitet und dessen Existenz wie Nichtexistenz an den letzteren geknüpft ist. Daher kann das Bild des Lebens, die Seele, nur ein Analogon zum Bilde des Körpers sein. Die Ursache, das Agens, ist der Wirkung konform; damit erklärt sich unter Zurhilfenahme der Substitutionsidee die Vorstellung, deren Verbreitungskreis die folgende Abhand-

---

[1] Dubois, Moeurs des peuples de l'Inde 212.

[2] Grimm, Myth.[4] 2, 697 Anm. 2.

[3] Bastian, ibid. 73.

[4] Ibid. 78.

[5] Bastian, Elem. 9 Anm.

lung erweisen soll: die Vorstellung vom Doppelgänger. Wie die rohesten Anfänge des Seelenglaubens in jedem Teile des menschlichen Körpers ein Leben sahen, das man z. B. durch Anthropophagie sich zu eigen machen konnte, so substituierte eine darauf folgende Periode zu der empirisch gefundenen Thatsache der Beweglichkeit des lebenden Körpers spekulativ ein ausserhalb desselben liegendes Agens. Dasselbe musste seiner Natur gemäss ein genaues Urbild der Formen des Leibes sein, es musste in die Erscheinung treten und verschwinden, sobald der von ihm beherrschte Leib entstand und starb, mit ihm zusammen leiden und, von ihm getrennt, ihn als eine der Triebkraft beraubte Maschine zurücklassen.

Sehr weit verbreitet und schon aus dem Altertum bekannt ist der Versuch, Menschen durch Verletzung ihres Doppelgängers zu vernichten. Die Indianer machen ein Tierbild, das sie erstechen oder erschiessen, wenn der böse Geist sich in Tiergestalt in den Leib des Kranken eingeschlichen hat. . . Auf dieselbe Weise wie mit dem kleinen Tierbilde verfährt der Zauberer mit dem Bilde des Feindes, um diesen durch Krankheit zu töten[1]. In der römischen Kaiserzeit war es ein gewöhnliches Mittel, sich eines Menschen dadurch zu entledigen, dass von dem Betreffenden ein Bild in Wachs oder Blei angefertigt wurde, das unter allerhand Zaubersprüchen vernichtet ward[2]. Die antike Hexe verletzt und tötet durch Biider[3], wie die Ertränkung und Schlachtung von Puppen aus Mehl[4], Stroh und Reisern[5], von Bildern der an die Galgen gemalten Ver-

[1] Gerland u. Waitz, Anthropologie 3, 214.

[2] Lazarus u. Steinthal, Zeitschr. f. Völkerps. u. Sprachw. 11, 46.

[3] Grimm, Myth.[4] 2, 914, cit. Ovid, amores 3, 7, 29, vgl. Tacitus, annales 2, 69.

[4] Schon in Griechenland zur klassischen Zeit: Lassaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer 259, vgl. die Tierbilder zeigenden Gebäckformen im deutschen Altertume, die Herstellung von Götzenbildern aus Brotteig bei arabischen Stämmen u. s. w.

[5] Ich erinnere nur an den deutschen Pfingstbutz, vgl. Mannhardt, Baumkult.

brecher Tötung oder Menschenopfer vertreten[1]. Im Mittelalter wurde mit Bildern aus Wachs und Blei mancherlei Zauber getrieben, wobei es sich, namentlich wenn das Bild bloss die Herzform hatte, darum handeln konnte, in demjenigen, dessen Herz das wächserne darstellte, durch magische Mittel Liebe zu erregen[2]. Hier sei auch der berühmte und vielcitierte Fall erwähnt, dass man im Jahre 1578 in England drei Wachsbilder fand, welche ein Geistlicher verfertigt haben sollte, um mittelst derselben die Königin Elisabeth nebst anderen hochgestellten Personen umzubringen[3]. Die Magie des auslaufenden Mittelalters wie der neueren Zeit kennt die Herstellung von Gestalten aus Lehm und Wachs, denen man die Namen von Feinden giebt, um sie dann mit Stecknadeln zu durchstechen oder zu verbrennen[4]. Noch im Jahre 1869 wurde ein aus Lehm gebildeter Körper, mit menschlichen Nägeln, Vogelkrallen und Stecknadeln behaftet, vorgefunden — ein offenbar hierhin gehöriger Zaubergegenstand[5].

Die Aehnlichkeit des Menschen mit dem ihn darstellenden Bilde ist für die Entstehung des doppelgängerischen Verhältnisses naturgemäss ganz unwesentlich. Es handelt sich nicht

---

[1] Krankheitsdämonen werden in effigie (aus Zeuglappen u. s. w.) zum Walde zurückgetragen: Mannhardt, Baumkult I, 63. Römische Sage berichtet, dass Herkules oder die zurückgebliebenen argivischen Genossen die bisher dem Tiberstrom dargebrachten Menschenopfer durch Binsenpuppen ersetzten: Weinhold, Quellenverehrung 50. Jährlich wurden am 15. Mai vierundzwanzig solche Binsenmänner durch die Vestalinnen in die Tiber geworfen: Preller, Römische Mythologie 2, 137.

[2] Meyer, Abergl. d. Mittelalt. 35.

[3] z. B. Meyer ibid.

[4] Grimm, Myth.[4] 2, 315, Zeitschr. f. Volksk. 9, 332 (daselbst reiches Material). In meiner ostpreussischen Heimat kommt derartiges noch heute vor.

[5] Zeitschr. f. Volksk. ibid. Ein steiermärker Aberglaube schreibt folgendes vor: man mache eine Puppe aus Wachs, bespreche sie mit geheimnisvollen Worten und durchsteche sie mit einer Nadel an der Stelle des Herzens. Der, den die Puppe darstellt, ist entweder sogleich tot oder wird krank und siecht dahin: ibid. 7, 252.

um Reproduktionen, die das Original, das lebendige Individuum, mit täuschender Naturwahrheit wiedergeben sollen, sondern um Substitute, nach denen, zumal da die ganze Natur als belebt galt und die speziellen Eigentümlichkeiten der Körperwelt nicht erkannt waren, so ziemlich jedes Ding für jedes treten konnte. So ersetzen Steine den semitischen Orientalen ihre Gottheiten, so legen die Bulgaren an Stelle des verstorbenen Angehörigen einen Stein, mit dem Lebenslichte des Dahingegangenen versehen, in dessen Bett. Stirbt bei den Bulgaren ein Kind, so giebt man, um ein anderes, gleichaltriges (etwa den Zwillingsbruder) vor demselben Lose zu schützen, dem Verschiedenen den eigenen Bruder symbolisch mit, indem man einen Stein, der genau das Gewicht des Ueberlebenden haben muss, in das Grab legt. Im letzteren Falle wird also der Stein durch die Bestimmung, dass er gleiche Schwere wie der Mensch haben soll, zum Substitut für ihn; im ersteren dadurch, dass man ihm symbolisch das Lebenslicht aufsteckt. An die Vorbedingung der photographischen Treue ist niemals und nirgends zu denken.

Und doch lässt es sich nachweisen, dass der photographische Apparat, der Pinsel des Malers, dem primitiven Menschen gefürchtete Dinge waren. — Nach deutschem Aberglauben darf man sich nicht malen lassen[1]. Dasselbe glauben die Indianer. Reisende fanden es meist gefährlich, sie zu malen, denn wenn sie selbst kleine Bilder als Zaubermittel gebrauchten, so hegten sie auch hierbei den Verdacht der Zauberei, da sie glaubten, dass die Seele des Menschen ihm entlockt und zum Teil in das Bild übertragen werde, das der Maler anfertigt[2]. Fand doch Denham auf seinen Reisen sogar das Abmalen eines Menschen gefährlich und misstrauenerregend, weil man glaubte, dass in das angefertigte Bild ein Teil der Seele des lebendigen Menschen durch einen Zauber mit hineingezogen werde[3]. Auch

[1] Wuttke, Aberglaube 289.
[2] Gerland u. Waitz, Anthrop. 3, 215.
[3] Ibid. 2, 184.

bei den Araukanern herrschte die Furcht, sich abmalen zu lassen[1]. Die Leute auf dem malayischen Archipel fürchteten, als sie getypt werden sollten, entweder, dass der Betreffende, der ihr Bild in Händen hatte, dadurch vollständige Macht über sie gewänne oder dass sie bald sterben müssten[2]. P. Ehrenreich erzählt von seinem Umgang mit Brasilianern, dass das Photographieren bei ihnen keine Schwierigkeiten machte, ausser dass die Leute dabei vor Angst heftig zitterten und so den natürlichen Gesichtsausdruck verloren[3]. Manche, die den Frauen keine Seele zuschrieben, sind dadurch von ihrem Irrtum bekehrt worden, dass sie sahen, auch Frauen können photographiert werden, müssen also auch eine Seele haben, die sich im Bilde manifestiere[4]. Wir sehen, dass im Bilde die geistige Wesenheit des Menschen, die Quintessenz seiner Existenz, festgenagelt erscheint. Man nimmt das Bild als etwas unabhängig von der Person neben dieser primär Vorhandenes an und sieht in der Manifestation auf der lichtempfindlichen Platte etwas Sekundäres, einem Zauberakte Entsprungenes. Unsere Doppelgängertheorie bestätigt sich also hier vollkommen. Dass man umgekehrt das Bild nicht anders als mit Leben begabt sich vorstellen konnte, lehrt ein türkischer Aberglaube. Wer einen Menschen darstellt, wird stets von diesem Bilde oder dieser Statue verfolgt und gepeinigt. Denn sie verlangt, dass er ihr, nachdem er ihr den Körper hergestellt hat, auch eine Seele verleihe[5].

Diejenigen Wesen, deren Existenz lediglich in der Imagination liegt, dürfen natürlich, wenn sie Dämonen sind, niemals dargestellt werden. Denn bei ihnen fallen Geist und Körper, ihr Sein und Vorgestelltwerden, zusammen[6]. Deshalb ist es

[1] Ibid. 3, 519.
[2] Zeitschr. f. Ethnol. 22, 494f.
[3] Ibid. 22, 97.
[4] Lazarus u. Steinthal, Zeitschr. f. Völkerps. 11, 45.
[5] Sonntag, Totenbestattung 61.
[6] Auch unser „etwas vorstellen“ ist in dieser Richtung doppelsinnig.

verboten, den Teufel an die Wand zu malen, sonst kommt er[1]. Die Citation von Geistern, Dämonen und Verstorbenen durch Nennung ihres Namens, als der Summe ihrer ganzen Wesenheit, hängt hiermit zusammen.

Lange bevor der erste Mensch sein Bild im Spiegel sah, hatte er ein Abbild seines Wesens als unzertrennlichen Begleiter neben sich: den Schatten. Das natürliche Band, das beide aneinander knüpfte, wurde bald zum magischen. Die Beobachtung, dass das mit Leben begabte Individuum als aufrecht gehendes und stehendes seinen Schatten habe, während umgekehrt der Tote als der Liegende, der Tod als der Dahinbettende bezeichnet wird[2], ist die Prämisse für den Schluss, dass man im Schatten die Seele, das Leben zu sehen habe. So erklärt sich die Identität in der Benennung beider, wie eine grosse Anzahl von Sprachen sie zur Bezeichnung des lebenden oder dahingegangenen Schattengeistes ergiebt. Wenn man die kanadischen Wilden fragt, was die Seele sei, so antworten sie, dass sie dem Schatten oder einem lebendigen Bilde des Körpers gleiche . . . Die Patagonier halten die Seele für Bild oder Schatten oder auch für den Widerhall[3]. Der Arowake unterscheidet in seiner Sprache nicht zwischen unseren Begriffen: „Schatten, Seele, Bild“[4]. Schattenhaft schwebt die Seele bei den Abiponen, . . . bei den Azteken, bei den Zulu, und zwar kann dieser s c h o n w ä h r e n d d e s L e b e n s m i t d e m K ö r-

---

[1] Wuttke, Abergl. 263.

[2] Der Leichnam heisst „der Gefallene“ im Aegyptischen, Lateinischen, Griechischen und Hebräischen. Mehrfach z. B. Odysee 2, 99 u. 11, 170 spricht Homer von der Moira des langdahinbettenden Todes. Das Sanskritwort nidhana = Tod wird wohl auf den Begriff des Sich-niederlegens (ni + dhā) zurückgehen. Vgl. unser „fallen“ für „sterben“, auch von dem Verenden des Viehes gebraucht. Im deutschen Schlemmer, einem Drama des 16. Jahrh., heisst der Tod der bleiche Streckefuss oder Streckebein, wobei Grimm, Myth.[4] 2, 710, an homerisch τανυλεγής und λυσιμελής erinnert. In Schwaben heisst „beerdigen“ geradezu „legen“: Bierlingen, Schwaben 324.

[3] Göttinger histor. Magaz. II, 4 Abh. 14.

[4] Lazarus u. Steinthal 13, 346.

per verknüpfte Schatten am Altcalabar auch während des Lebens schon verloren gehen. Geht ein Basuto unvorsichtigerweise zu nahe dem Flusse hin, mag ein Krokodil seinen Schatten (seriti oder Seele) erfassen, um mit ihm den Körper in das Wasser hinabzuziehen[1]. Hier zeigt sich besonders klar die begriffliche Einheit von Schatten und Leben, also auch Schatten und Leib. Man glaubt die Peter Schlemiehl-Idee, die man für diese Zwecke bereits verwertet[2], in Mitte jener afrikanischen Völker wiedererstanden zu sehen. In Veles glauben bulgarische Frauen, dass die Navis auf dem Meere wohnen, und der Kranke, dessen Schatten sie mit sich nehmen, stirbt nach zwei bis drei Tagen, während sein Schatten herumschweift[3]. Bei den Zulu wird zwischen langem und kurzem Schatten unterschieden. Der lange Schatten wird zum Itongo oder Ahnengeist, der kurze Schatten bleibt bei dem Verstorbenen und wird mit ihm zusammen begraben. Das Wort Katu bedeutet bei den Jabim zugleich Schatten, Seele und die Geister der Verstorbenen[4]. Die klare Differenzierung zwischen der Seele, die sich von Vater auf Sohn vererbt, d. h. dem Produkt jener Vorstellung, die in der Ahnenseele ein sich immer wiedergebärendes traditionelles psychisches Element sieht, und der Individualseele, die, mehr oder weniger materiell gedacht, mit dem Körper zusammen verwest — ich erinnere an die altägyptische Auffassung[5] — ist in jener Auffassungsweise der Zulu besonders bedeutsam. Die sprachliche Identifizierung von Schatten und Seele geht bis zu den Eingeborenen des alten Tasmaniens[6]. Eine erschöpfende Aufzählung wäre zwecklos[7].

---

[1] Bastian, Vorst. v. d. Seele 9 f.

[2] Rochholz, Gl. u. Br. 62.

[3] Strausz, Bulgaren 208.

[4] Bastian, Verbleibsorte 34.

[5] S. im vorausgegangenen und Maspero a. a. O. 1, 8f, ibid. 1, 393.

[6] Caspari, Urgesch. d. Menschh. 1, 113.

[7] Ich verweise auf Caspari ibid., Tylor, Anf. d. Kult. 1, 423 f., Bastian, Vorst. 26.

Der begriffliche Uebergang von dem physischen Schattenkörper zur psychischen Schattenseele lässt sich am besten wohl im Altägyptischen verfolgen. Dort ist der Ka, zunächst wohl der schwarze Schatten des Lebenden, schon in sehr früher Zeit[1] zum Träger psychischer Funktionen geworden und deshalb, als feiner Begleitkörper, im Traumschlaf wie im Tode von dem Menschen getrennt. Namentlich die hier zu Tage tretende völlige Gleichheit in der Auffassung von Schlaf und Tod spricht für die Richtigkeit unserer von der physikalischen Erscheinung des Schattens ausgehenden Erklärung. Nach und nach wurde der Schatten des ägyptischen Verstorbenen, den man vom Leibe zu trennen und mit einem über das Grab hinausgehenden Fortleben zu begaben begann, zum Doppelgänger, der nicht allein alle Charakteristica der betreffenden menschlichen Individualität übernahm, sondern auch den ganzen Mängeln der menschlichen Gebrechlichkeit unterlag, dem Hunger und Durst, der Hitze und Kälte; der sich vor Krankheit und Schmerzen zu fürchten hatte und nicht einmal die Fähigkeit besass, diese Leiden durch geeignete Gegenmittel sich „vom Leibe“ zu halten[2]. In der einzigen erhaltenen Abbildung zeigt er die Persönlichkeit eines Mannes, den Umrissen desselben getreu nachgebildet, nur ungewöhnlich lang und schmal. Die Augen befinden sich, als dem Elemente des Lichts zugehörig, interessanterweise als schwarzumränderte weisse Flächen oberhalb des Kopfes von der Figur getrennt[3]. Der Schatten heftet sich seinem Ursprung gemäss nicht allein an Menschen, sondern auch an Sachen[4]. Götter und Tiere, Steine und Bäume, natürliche und künstliche Objekte, jeder Körper, jedes Ding hat

---

[1] „Die älteste Form, in die man die Seele kleidete, oder wenigstens die älteste, die wir kennen, war die des Schattens.“ Maspero a. a. O. 1, 389.

[2] Maspero ibid 1, 390.

[3] S. die Abbildung bei Maspero 1, 300.

[4] Ibid. 1, 321.

seinen Doppelgänger[1]. Den Menschen geleitete er durchs Leben. Wo immer ein Kind geboren ward, da wurde mit ihm sein Doppelgänger geboren; . . . jung, wenn er jung war, kam er zur Reife und ging abwärts, wenn jener zur Reife kam und abwärts ging. Der Ka ist hier also eine Persönlichkeit, die mit derjenigen, die er begleitet, identisch ist. Er ist nichts als die menschliche Figur, in den Raum projiziert, mit Leben und Farbe versehen und aus einem Stoff gebildet, der so fein ist, dass man ihn im Normalzustande weder sehen noch berühren kann[2]. — In dieser Definition MASPERO's zeigt sich besonders klar das Somatisch-Psychische in der Wesenheit des Ka. Dass der menschliche Schatten im deutschen Altertum eine ähnliche doppelgängerische Bedeutung hatte, ist längst erwiesen[3]. Bedeutsam sind u. a. die Sagenzüge, in denen der Teufel dadurch betrogen auftritt, dass man ihm als die ihm verfallene Person den Schatten eines Menschen überlässt, der nun desselben sein Leben lang beraubt ist[4]. Solche Sagen knüpfen sich nun gewöhnlich an den Bau einer Brücke, eines Hauses: der erste Passant, der Erste, der das neue Gebäude betritt, verfällt dem Teufel. Nun vergleiche man den bulgarischen Aberglauben: wenn beim Hausbau der Schatten eines Menschen an die Stelle fällt, wohin man den ersten Stein legt, so wird der Betreffende krank, denn man mauert mit dem Schatten zugleich seine Gesundheit ein[5]. Zieht man noch den Gebrauch heran, in einen neuen Spiegel zuerst eine Katze sehen zu lassen[6], und denkt man andererseits an die allgemein gewesenen Bauopfer, die es z. B. noch heute in Ostpreussen notwendig machen, in ein neues Haus zuerst eine Katze zu tragen[7], so sieht man, dass die Substituierung eines Schattens oder Tieres für einen Menschen beim Erstlingsopfer weit ver-

---

[1] Ibid. 1, 389.
[2] Ibid. 1, 6 f.
[3] ROCHHOLZ, Gl. u. Br. z. B. 62.
[4] GRIMM, Myth.[4], 2, 855.
[5] STRAUSZ a. a. O. 282 f.
[6] S. im folgenden.
[7] Privatinformation.

breitet gewesen sein muss, und dass der erwähnte Teufelsmythus die Sitte voraussetzt, statt des einstmals dem Neubau eingemauerten Menschen später dem Bösen, d. h. dem Verhängnis, den doppelgängerischen Schatten zu überlassen, wie man später an die Stelle des Menschen und seines Schattens die Katze und ihr Spiegelbild als Erstlingsopfer dahingab.

Die Idee der mystischen Einheit von Schatten und Körper führte zu einer Anzahl wichtiger Konsequenzen. Wenn der erstere dem letzteren an Realität gleichkam, ja der Seelenglaube den Schatten zum Seelenträger machte, so durfte dieser Doppelgänger auch die Rechte der menschlichen Aktivität beanspruchen: er begründet Eigentum durch Berührung. Ich habe es an anderer Stelle durch ein Beispiel zu erweisen versucht, dass der Begriff des Besitzes dem Gefühl der unmittelbaren Zusammengehörigkeit mit dem besessenen Gegenstande — das deutsche Verbum drückt die Idee noch klar aus — entsprang[1]. Dem entsprechend sehen wir, dass der Schatten, dem Körper gleich, durch Berührung den verdunkelten Gegenstand in seinen Bannkreis zieht. Kommt z. B. der Geist von Verstorbenen in mondhellen Nächten vor die Hausthüre, so hütet sich der Inselschwede besonders, von deren Schatten betroffen zu werden, weil man sonst in des Gespenstes Gewalt geriete[2]. Besonders der Schatten von Bäumen spielt eine grosse Rolle. Eingeborene indische Stämme opfern ihm[3]. Bei den Ehsten galt es für ruchlos, im heiligen Hain auch nur ein Blatt abzubrechen. Soweit sein Schatten reicht, nehmen sie nicht einmal eine Erdbeere weg. Manche begraben heimlich ihre Toten dahin[4]. Stets werden Tote an geweihten, d. h. unantastbaren Plätzen, begraben; hier war also der Schatten zum Beschützer der Gräber ausersehen. Auch nach deutscher Auffassung gehört der Schatten eines Baumes real

---

[1] S. im Globus Jahrg. 1900 S. 291. [2] Rochholz, Gl. u. Brauch 105.

[3] Privatinformation durch einen Missionar.

[4] Rochholz a. a. O. 78.

zu diesem. Soweit der Schatten reicht, reicht auch der Besitz des Betreffenden[1]. Deshalb ist z. B. nach einem noch vor 150 Jahren lebendig gewesenen Aberglauben der Schatten der blühenden Linde imstande, die schwere Not zu kurieren[2]. Das bronzene Pferd, welches als Symbol der neapolitanischen Freiheit galt und welchem Konrad IV. Zügel angelegt haben soll, stand in dem Rufe, kranke Pferde zu heilen, wenn man sie in seinen Schatten brachte[3].

Nicht minder dient die Vernichtung oder Verletzung des Schattens der Tötung der Persönlichkeit des Betreffenden. Wenn der Zauberer auf Wetar in den Schatten sticht, so erfolgt Krankheit[4]. Wenn der Schatten des Basutonegers von einem Krokodil erhascht wird, so muss dieser sterben[5]. Auf den Salomonsinseln, östlich von Neu-Guinea, wird jeder Eingeborene, der auf den Schatten des Königs tritt, mit dem Tode bestraft[6]. Der deutsche Aberglaube sagt: Wenn man in seinen eigenen Schatten tritt, muss man sterben[7]. Zu Kaiser Maximilians Zeiten wurde der Schatten von der Scheinbusse mit Landesverweisung geschlagen, und wie der Schatten eines Missethäters abgestossen wurde, so glaubte man ihm seinen Schutzgeist zu nehmen und ihn also vogelfrei zu machen[8]. Es galt im schwäbischen Landrecht die Bestimmung, dass ein Unfreier, beleidigt von einem Freien, an dessen Schatten Rache nehmen durfte, und dies hatte also zu geschehen: der Beleidiger muss an einer von der Sonne beschienenen Wand stehen, der beleidigte Unfreie aber soll des Beleidigers Schatten an den Hals schlagen und somit seine Rechtfertigung gewonnen haben[9].

---

[1] Rochholz a. a. O. 78. [2] Lex. universale unter „Linde".
[3] Jähns, Ross u. Reiter 371 Anm. 2.
[4] Bastian, Elem. 126 Anm. [5] S. im vorausgegangenen.
[6] Rochholz a. a. O. 114. [7] Wuttke, Aberglaube 388.
[8] Bastian, Zeitschr. f. Ethnol. 21, 147.
[9] Rochholz a. a. O. 113; Grimm, Rechtsalt. 678; Schmeller, Wörterb. 3, 413.

Unserem Verständnisse ferner liegend und schwieriger ist die auf dem Gebiete des Seelenglaubens und Totenkults liegende Metaphysik des Schattens. Hier werden wir Widersprüche finden, deren Lösung wir versuchen wollen. — In ältester wie in jüngster Zeit tritt uns die Lehre entgegen, dass die Verstorbenen keinen Schatten haben, dass also umgekehrt, wer keinen solchen hat, sterben muss. In der Konsequenz dieser Anschauung liegt der erwähnte altägyptische Versuch, das Scheinbild und damit das Leben der mumifizierten Leiche durch Nachahmung des Schattens in Holz oder Stein zu erhalten[1]. Denn im Moment des Todes verschwindet der doppelgängerische Begleiter. Der Tote als der Daliegende besitzt eben keinen Schatten. — Bei den Griechen wurden beim Tempel des Lykäischen Zeus Menschenopfer vorgenommen, deshalb heisst es: wer in das Lykäon einging, warf keinen Schatten mehr. Hier deutet das Verschwinden bereits den nahen Tod an. Dämonen, Gespenster, Zauberer u. s. w. werfen keinen Schatten. Die Erklärung liegt in der Thatsache, dass die Existenz dieser Wesen eben nur eine ideelle ist, eine Teilung ihrer leiblichen und geistigen Natur also zur Unmöglichkeit wird[2]. Sie sind selber Schatten, d.h. Produkte einer Spekulation, die ihnen zugleich Körper und Seele, (ideelles) Sein und Gedachtwerden verleiht. Hier liegt also derselbe Monismus vor, der dem Bilde dieser Gespenster Leben geschenkt hat; der, wie wir sehen werden, die Anschauung herbeiführt, dass der Spiegel die ganze Wesenheit der Dämonen durch Resorption vernichtet; der es möglich macht, Geister durch Namensnennung heraufzubeschwören. Denn Name und Existenz fallen hier ja zusammen.

Der Lykäische Zeus war es nicht allein, der die ihm Geweihten seines Schattens beraubte: die Todesgenien thuen dies

---

[1] Maspero a. a. O. 1, 300.

[2] Rochholz a. a. O. 119; Weinhold, Zeitschr. f. Volksk. 1, 218.

nach weitverbreiteter Anschauung überhaupt. Es muss sterben, wer einen Schatten ohne Kopf oder gar keinen Schatten hat, sagt der deutsche Aberglaube[1] Nach der Ansicht der Südslaven muss, wer von den Hausleuten in der Weihnachtszeit seinen Schatten auf der Wand nicht sieht, im selbigen Jahre sterben[2]. Dasselbe geschieht, wenn zu Silvester beim Mondschein sich der Schatten einer Person nicht zeigt[3]. Der gleiche Aberglaube findet sich bei den Juden. Die Rabbinen Ramban, Rakanat, Bechai u. a. schreiben über 4 Mosis 14: in der siebenten Nacht des Pfingstfestes gehen die Juden in den Mondschein hinaus. Mangelt einem dann im Schatten der Kopf, so wird es ihm dieses Jahr den Kopf gelten, er wird sterben müssen. . . . Sieht er gar keinen Schatten, so stirbt er ohne Zweifel, noch ehe er von seiner neuesten Reise, die er vorhat, zurückkehrt[4]. Damit vergleiche man folgende bulgarischen Gebräuche: sieht man in der Sonne am Johannistage seinen Schatten ohne Kopf, so stirbt man in demselben Jahre[5]. Am 6. Januar steht jeder zeitig auf, um in der aufgehenden Sonne sein Antlitz zu erblicken. Wer dabei in der Sonne seinen ganzen Körper erblickt, dem stösst das Jahr hindurch kein Uebel zu, wer sich aber dabei ohne Kopf erblickt, der stirbt in Jahresfrist[6]. Zur Erklärung erinnere ich an die weitverbreitete Lehre von der Lokalisierung der Seele im Kopf: wenn dem Schatten der Kopf fehlt, so fehlt ihm der Seelensitz; die Seele ist mithin entwichen.

Aus gleichen Anschauungen heraus kann eine naive Spekulation auf Grund verschiedener Reflexionen entgegengesetzte

---

[1] Wuttke a. a. O. 207; Zeitschr. f. Ethnol. 23, 457. Ich verweise hier ausdrücklich auf Rochholz, „Ohne Schatten“, ohne Seele, in seinem Gl. u. Br.

[2] Zeitschr. f. Volksk. 1, 185.

[3] Ibid. 1, 180.

[4] Oefter citiert, z. B. Rochholz a. a. O. 105.

[5] Strausz 425.

[6] Ibid. 332 f.

Schlüsse ziehen. Es zeigt sich das interessante Phänomen, dass die sichtbare Vereinigung des Menschen mit seinem Schatten, die dort die Vorbedingung des Erdenlebens war, hier für das Vorzeichen des Todes gehalten wird. Die letztere Anschauung führt die Idee, dass Schatten und Körper als Seele und Leib einander gegenüberstehen, konsequent durch. Denn wenn die Seele als Schatten sich dem Menschen anfügt, so muss es diesem unmöglich sein, sein geistiges eigenes Ich zu sehen; es würde dies die Fähigkeit voraussetzen, seine eigene psychische Persönlichkeit zu objektivieren, sein Subjekt zugleich zum Objekt zu machen, was ein Nonsens ist. Mit dem bewussten Zusammenwirken von Schatten und Leib ist der begriffliche Zusammenfall beider, das Eingehen des Leibes in die ihn tragende Schattenseele, d. h. der Tod identisch. Der Doppelgänger, der sich selbst sieht, stirbt in Jahresfrist[1]. Ueberraschend stimmt damit die überall sich wiederfindende primitive Psychologie der Traumvorstellungen überein. Das Immanenzprinzip, der Glaube an die absolute begriffliche Zusammengehörigkeit von Seele und Leib, dargestellt unter dem Bilde des Versteckteins der Seelenmaus, Seelenschlange u. s. w. im Leibe des Lebendigen, ist hier wie dort massgebend. Traumschlaf und Tod werden hier wie dort als das Heraustreten des Lebensprinzips aus der deckenden Hülle, das Herumirren des Seelentiers ausserhalb des Körpers dargestellt.

Auch die griechische Psyche fügt sich dieser Erklärung. Sie ruht, wenn ihr Träger arbeitet, und verlässt den Körper, wenn er ruht[2], ist also der gleichen völkerpsychologischen Grundlage erwachsen. Wer einen Schlafenden beim Namen ruft, tötet ihn dadurch[3]. Der Geist des Angerufenen gilt hier magisch an den durch Namensnennung ihn Beschwörenden

---

[1] Bastian, Elem. 87; Wuttke a. a O. 212.
[2] Vgl. Rhode, ψόχη, II. Aufl. B. 1 Kap. 1.
[3] Wuttke a. a. O.

gefesselt und deshalb eine Wiedervereinigung des Schlafenden mit der citierten Seele als unmöglich. Nach altägyptischer Auffassung ist, wie bereits angedeutet, der Ka, die Schattenseele, im gewöhnlichen Lebenslaufe ihrem Besitzer unsichtbar, doch tritt sie in erwünschtester Bestätigung unserer Erklärung bisweilen aus dem Körper heraus, lässt diesen regungslos zurück und eilt nach Art der Geister des modernen Volksglaubens umher[1]. Die primitive Psychologie geht also auch hier von dem nur durch Schlaf und Tod zu vernichtenden Monismus von Seele und Leib aus. Die analogen Anschauungen kennt das deutsche Altertum und hat sie bis zur Gegenwart fortgepflanzt. Wie die Walküre oder Fylgja als der Doppelgänger des kämpfenden Mannes, diesem sich zeigend, ihm den Tod ankündigt, so muss auch nach heutiger Volksanschauung, wer seines Gefolgsgeistes zur Unzeit ansichtig wird, sterben[2]. Umgekehrt schaut ein dem Tode Naher vorher seinen Engel[3]. Vorgreifend sei bemerkt, dass nach allgemeinem Aberglauben auch derjenige stirbt, der seinen (Leit-)Stern oder sein doppelgängerisches Seelentier erblickt. In Deutschland verbietet es die Volkstradition, seinen Schatten zu sehen[4]. Die Slovaken meinen, dass binnen einem Jahre stirbt, wer am heiligen Abend zwei Schatten wirft[5].

Wir wollen nunmehr dazu schreiten, den Nachweis zu versuchen, dass das Spiegelbild des Menschen eine Anzahl von abergläubischen Anschauungen und Gebräuchen wachrief, die den vom Schattenbilde hervorgerufenen in allen Hauptpunkten wesensgleich sind. In dem Parallelismns beider Anschauungskreise liegt der Erweis, dass der menschliche Doppelgänger, habe er nun welche Gestalt er wolle, auf den ver-

---

[1] Maspero a. a. O. 1, 390.

[2] Rochholz a. a. O. 96. Es stirbt auch, wer sich selbst, d. h. seinen Doppelgänger, sieht: ibid. 103.

[3] Grimm, Myth.[4] 2, 730.

[4] Wuttke 431 f.

[5] Ethnol. Mitteil. aus Ungarn 5, 31.

schiedensten Teilen der Erde und zu den verschiedensten Zeiten zur Grundlage für eine Seelentheorie geworden ist, die angesichts der Mannigfaltigkeit der zum Seelenträger ausersehenen Objekte besonders geeignet sein musste, die Vorstellung von einer den menschlichen Körper überlebenden und die verschiedensten Gestalten annehmenden Seele wachzurufen.

Dem Schatten und Spiegel ist zunächst die Eigentümlichkeit gemeinsam, dass beide das von dem Menschen auf sie projizierte Bild in ihrer eigentlichen Gestalt wiedergeben, dass sie also Realitäten im höheren sowohl wie im Wortsinn darstellen. Ein einzelnes Gebilde des Aberglaubens mag auch hier genügen, die Idee als solche als vorhanden zu erweisen. Die Furcht vor dem Tode und den Toten giebt in den verschiedensten Zonen den Ueberlebenden das Verbot ein, die Leiche vor einen Spiegel zu stellen oder sie im Spiegel zu betrachten[1]. Denn sonst erscheinen dort zwei Leichen und die zweite, d. h. das Spiegelbild der Wirklichen, verkündet einen abermaligen Todesfall. Das Verhängen des Spiegels im Zimmer oder dem ganzen Haus, sobald ein Todesfall eintritt, ist weit verbreitete deutsche und französische Sitte, welche auch bei Juden, Litauern, auf den Orkneys und anderwärts sich findet[2]. Belegbar ist sie in Mecklenburg, Pommern und der Mark[3], in Ostpreussen[4], ferner bei den Südslaven[5]. In Kroatien sagt man, dies geschehe, damit sich die Smrt, die Todesgottheit, im Spiegel nicht erschaue, weil sonst die Sterblichkeit unter den Menschen noch grösser sein würde, als sie sonst schon ist[6]. Selbst die Christen in Konstantinopel hul-

[1] Vgl. Wuttke a. a. O. 431f.

[2] Laz. u. Steinth., Zeitschr. f. Völkerps. 13, 344.

[3] Bartsch, Mecklenb. Volkss. 1, 237.

[4] Privatinformation, vgl. z. B. auch Töppen, Ostpr. 106.

[5] Zeitschr. f. Volksk. 1, 157 u. 185.

[6] Ibid. 1, 157.

digen dem gleichen Brauche, teilweise mit der Begründung, dass der sich in einem Sterbezimmer Spiegelnde sonst die Totenfarbe annehmen würde[1]. Die Annahme der Realität des Spiegelbildes wird ferner durch den interessanten Mythus erwiesen, nach dem Persephone, ehe sie den Zagreus gebar, sich in einem Spiegel betrachtet hatte[2]. Wir sehen also, dass selbst Zeugungen durch Zusammenwirken von Persönlichkeiten mit ihren Doppelgängern unter Umständen als möglich gedacht werden. Bisweilen bricht sich die Idee Bahn, dass der im Spiegel auftauchende Schein des Lebens nicht die empirische, sondern die ideelle Figur des sich in ihm Betrachtenden wiedergiebt, wie das deutsche Altertum neben die Menschen Geleittiere setzte, die der Sinnesart eines jeden entsprechen. So ist es eine Wundereigenschaft des Spiegels, auch des Wasserspiegels, dass einem Spiegel gegenüber die Unsichtbarkeit oder die falsche Gestalt einer Person nicht Stand halten, ein Glaube, der sich eigentümlicherweise sowohl in China, wie in unserem Vaterlande findet[3].

Wie der Schatten des Baumes den von ihm beschirmten Gegenstand zum Objekt seines Besitzes macht, so nimmt der Spiegel durch das in ihm erscheinende Bild eines Tieres dieses in seinen Bannkreis. Deshalb macht man in Deutschland Haustiere dadurch anhänglich, dass man sie dreimal in einen Spiegel sehen lässt[4]. Um die Hühner an das Haus zu fesseln, lässt man sie dreimal in einen Spiegel sehen und sagt zu ihnen: „Putte, komm wieder!“[5]

Schädigung des Spiegels wie des Schattens sind für den Besitzer unheilvoll. Wer zum letztenmal in einen zersprungenen Spiegel geblickt hat, der muss sterben[6]. Wenn der Spiegel

---

[1] Privatinformation, vgl. H. Carnoy, Traditions Constantinople, Paris 1892, S. 23.

[2] Laz. u. Steinth. a. a. O. 13, 328.

[3] Ibid. S. 340.

[4] Wuttke a. a. O. 406.

[5] Ibid. 404.

[6] Rochholz a. a. O. 213, vgl. 199.

herabfällt und zerbricht, so muss der Eigentümer sieben Jahre lang Not leiden[1]. Herabfallen des Spiegels oder das Zerbrechen desselben ohne äussere Veranlassung . . . gilt durch ganz Deutschland als Ankündigung eines Todesfalls[2]. Wenn ein Anfall von Fallsucht auftritt, so dreht man den Spiegel um[3]. Man will hier den Doppelgänger, der sich gewissermassen „verkehrt“ und dadurch den epileptischen Anfall hervorgerufen hat, durch abermaliges Umkehren in die alten Bahnen bringen. Das Umkehren von Kleidern, z. B. Hemden, zum Zweck der Krankheitsheilungen spielt im Aberglauben eine grosse Rolle[4].

Der volkstümlichen Abneigung gegen Abbildungen durch Gemalt- und Photographiertwerden u. s. w. entspricht die Furcht vor dem eigenen Spiegelbild, das den Doppelgänger allen fremden Schädigungen preisgiebt. Deshalb hütet man sich namentlich, Kinder in den Spiegel sehen zu lassen. Ein Kind darf nicht in einen Spiegel sehen, sonst bekommt es nach deutschem Aberglauben das Stammeln, oder es wird stolz oder leichtsinnig oder krank[5]. Bei den Hienzen darf das Kind, ehe es ein Jahr alt ist, nicht in den Spiegel sehen oder abgebildet werden[6]. Kinder dürfen nicht in das Wasser sehen und Steine in einen Brunnen werfen, denn es ist Gottes Auge darin[7]. Wie in Deutschland findet sich auch in England, selbst in höheren Kreisen, die Abneigung,

---

[1] Wuttke a. a. O. 198.

[2] Laz. u. Steinth. a. a. O. 13, 343.

[3] Wuttke a. a. O. 334.

[4] Einen merkwürdigen Aufzug veranstaltete vor einiger Zeit eine lettische Frau in dem Dorfe Nidden auf der kurischen Nehrung: Eine Kapose (litauische Kopfbedeckung) tragend, einen Besen in der Hand und umgekehrten Pelz auf dem Körper, durchzog sie die „Strassen“ Niddens, um das Fieber loszuwerden: der erste, der über sie lachte, bekam das Fieber. Der Besen sollte jedenfalls der Ausfegung der Krankheitsdämonen dienen, der umgekehrte Pelz aber das Fieber „wenden“ Man verändert die Oberfläche des Körpers, um dieselbe der Einwirkung der „aufhockenden“ Dämonen zu entziehen.

[5] Wuttke a. a. O. 368f.

[6] Ethnol. Mitteil. aus Ungarn 5, 16.

[7] Wuttke a. a. O. 13.

kleine Kinder in den Spiegel schauen zu lassen, mit mannigfaltiger Motivierung der Nachteile (Krankheit, Sterben u. s. w.); namentlich nachts darf man nicht in einen Spiegel sehen, weil man sonst sein eigenes Spiegelbild verliere[1]. Dieser Aberglaube herrscht auch bei den Christen Konstantinopels[2]. Vielfach tritt er mit der Begründung auf, dass hinter dem sich Spiegelnden des Nachts der Teufel auftauche. So sagt man z. B. bei uns in Ostpreussen. Der Aberglaube führt auf die Spiegelzauberkünste des Mittelalters zurück und entspricht dem Glauben, dass Dämonen und überhaupt unsichtbare Wesen in dem als Träger des Geisterreichs geltenden Spiegel ihr Wesen treiben. — Nach bayerischer Volksauffassung sehen eitle Mädchen, die sich nachts im Spiegel erblicken, das Antlitz des Teufels statt ihres eigenen darin[3]. Das Mädchen sieht in der St. Andreasnacht in den Brunnen. Da sieht sie darin den künftigen Mann, zugleich aber den Teufel[4]. Nachts nach 11 Uhr darf man sich nicht im Spiegel besehen, sonst sieht man darin neben seinem Gesicht ein garstiges Gesicht oder den Teufel oder eine Hexe, oder man verliert das Spiegelbild oder bekommt die Gelbsucht, oder man muss sterben[5]. Bemerkt jemand, wenn er in den Spiegel sieht, neben seinem Gesicht noch ein anderes, so wird er bald sterben[6]. Ob im letzteren Falle an den Doppelgänger oder an den Teufel gedacht ist, mag ich nicht entscheiden. Das Spiegelbild der eigenen Person ist nicht nur dem Kinde und dem den Fährlichkeiten der Nacht ausgesetzten Erwachsenen, sondern auch kranken und schwachen Personen unheilbringend. — In den ersten neun Tagen darf nach südslavischem Brauch die Wöchnerin nicht in den Spiegel sehen, weil sie den bösen Geist darin erblicken würde[7]. Wer als dreizehnter in einer Gesellschaft sitzt und unter dem Spiegel Platz hat, muss

---

[1] Laz. u. Steinth. 13, 341 f.
[2] Constant. 8.
[3] Zeitschr. f. Volksk. 8, 395.
[4] Wuttke a. a. O. 230.
[5] Ibid. 295.
[6] Ibid. 212.
[7] Zeitschr. f. Volksk. 1, 184.

sterben[1]. Der Kranke darf nicht in den Spiegel sehen, sonst verschlimmert sich seine Krankheit[2]. Namentlich gilt dies Verbot bei den mit einem Eresypel („Rose“) Behafteten[3]. Es erstreckt sich mit Modifikationen bis nach Indien und geht bis zur Vedazeit zurück, denn die sog. Atharvavedapariçiṣṭen verbieten es dem Brahmanen, sich im Brunnen zu spiegeln, und das heilige Gesetzbuch des Manu schliesst den Gebrauch des Spiegels für Brahmanen aus[4]. Anhangsweise sei noch erwähnt, dass die rätselhafte Figur des Bilwitzschnitters auf der Brust einen Spiegel trägt. Wer in demselben sein Bild erblickt, verliert noch in dem nämlichen Jahre sein Leben[5]. — Bisweilen scheint der menschliche Doppelgänger in dem Spiegel weilend gedacht. Wenn also ein Familienangehöriger stirbt, so ist es für die Ueberlebenden, die seinen Schatten im Spiegel vorhanden glauben müssen, verhängnisvoll, den ihrigen in denselben zu projizieren[6]. Man erwäge, dass das Spiegelbild einer Person nach dem Volksglauben kein optisches Phänomen, sondern ein realer, wenn auch ätherisch-fein gedachter Körper sein muss; demgemäss ist der es beherbergende Spiegel schon ohnehin ein Zaubergegenstand, der eine Unzahl von Dingen in ihrer verfeinerten oder wahren, d. h. Urform beherbergt. So erklärt sich die Sitte, bei allen Zauberspiegeln zuerst einen Hund oder eine Katze hineinsehen zu lassen, damit dem zuerst Hineinschauenden nicht etwa etwas Verhängnisvolles widerfahre[7]. Wenn man in der Neujahrsnacht um die Mitternachtsstunde mit zwei brennenden Lichtern vor den Spiegel tritt nnd dreimal laut den Namen des Verstorbenen ruft, so erscheint dieser letztere im Spiegel sichtbar[8]. Die Citation von Geistern durch

---

[1] Wuttke 197.
[2] Ibid. 322.
[3] Ibid. 327.
[4] Manu 4, 37f.
[5] Laz. u. Steinth. a. a. O. 13, 339.
[6] Wuttke a. a. O. 430.
[7] Vgl. im vorausgegangenen u. Laz. u. Steinth. 13, 339.
[8] Wuttke a. a. O. 454.

Namensnennung wird hier durch den seelenbeherbergenden Spiegel unterstützt.

Die Mystik, die man im Mittelalter mit dem Zauberspiegel trieb, ist für unsere Zwecke wenig lehrreich. Der Teufel, den man damals zur Erklärung von allem heranzog, was man nicht verstehen konnte und für gefahrbringend hielt, spielte auch dabei eine grosse Rolle. Eine alte Realencyklopädie sagt[1]: „Spiegel sehen oder Krystallen sehen werden diejenige abergläubisch Bemühungen genennet, da man durch einen gewissen Spiegel oder Glas zukünftig oder auch verborgene Dinge zu offenbaren vorgiebt, wovon Agrippa p. 38 de vanitate scientiarum und Gensius, victima humana, Apulejus in Apologia. Das Spiegelsehen ist in allen Rechten . . . bei exemplarischer Strafe verboten und zwar 1. Durch Krystallen und Spiegel sehen oder in andere Wege mit dem Teufel Gespräch oder Gemeinschaft haben, ungeschehen oder zukünftig Dinge erforschen wollen, wird mit dem Schwerte bestraft. 2. Ausser Gespräch oder Gemeinschaft mit dem Teufel sich des Krystallen oder Spiegel sehens anmaassen, mit Gefängniss, Landesverweisung, Staupenschlag." — Die harten Strafen sprechen allein genügend für den Umfang des Unfugs, der mit dem Spiegel getrieben wurde, und für die Gefährlichkeit, die er in der Hand von Gaunern haben konnte. Man erinnere sich des Gaukelspiels der Shakespeare'schen Hexen. Macbeth wird durch den zu des Dichters Zeiten offenbar üblichsten und gemeingefährlichsten Trug zu dem ersten Morde getrieben, der alle weiteren involviert. Die Erscheinung der sieben Nachfolger Banquos bildet den Wendepunkt der Tragödie. Es braucht hier kaum erwähnt zu werden, dass die Vorstellung, der Spiegel zeige verborgene Dinge, unmittelbar aus dem Glauben an sein Beherbergen von menschlichen Doppelgängern entspringt, soweit diese letzteren nicht mehr als eigentliche Abbilder, sondern als die Quintessenzen

---

[1] Lexicon universale unter „Spiegel sehen".

von Persönlichkeiten gedacht werden, d. h. man in ihnen Realitäten im höheren Sinne vor sich zu haben glaubt. Es liegt hier der Unterschied zwischen Photographie und Porträt vor. Das photographisch getreue Abbild kann die Linien des menschlichen Antlitzes lediglich in ihrem augenblicklichen, zufälligen Zustande wiedergeben, die höhere Wahrheit der porträtierenden Kunst löst das Geheimnis des individuellen Charakters für Vergangenheit und Zukunft.

Verbreiteter noch und volkstümlicher als irgend eine andere Richtung der an den Spiegel sich knüpfenden Mystik ist die Handhabung desselben als Liebespropheten[1]. Man denke an den Spiegel der Hexenküche in Goethes Faust und die Anspielung auf den Brauch, in der St. Andreasnacht den Liebsten im Krystall erspähen zu wollen. Die Sitte ist noch heute verbreitet und — zum Beweis für ihr Alter — noch mit der Vorschrift der Nacktheit der zaubernden Person gepaart. Natürlich kommt die Bestimmung, dass der Zauber in der Nacht und mit einem Licht in der Hand zu vollziehen sei, meist hinzu. In Deutschland ist dieser Brauch gang und gäbe[2], findet sich aber auch in Litauen[3] und vielfach bei slavischen Völkern. Bei den Südslaven wendet ihn auch der Mann an, um die zukünftige Frau zu erkennen[4]. Das slavonische Mädchen will in der Weihnacht ihren Geliebten zu mitternächtlicher Stunde in einem Flussspiegel sehen[5].

Bisweilen kommt in Deutschland die Bestimmung hinzu, dass man den Spiegel durch Berührung mit der Leiche einer Wöchnerin zauberkräftig machen soll[6]. Die Leichen von Hin-

---

[1] Zu WUTTKE's Zeiten wurde „auf Jahrmärkten fast überall eine Art Guckkasten aufgestellt, in welchem jeder seine zukünftige Geliebte oder den Bräutigam in einem Spiegel sehen" konnte.

[2] Vgl. z. B. LAZ. u. STEINTH. 13, 330 ff.; WUTTKE a. a. O. 229 f., 234 f.

[3] BEZZENBERGER, Litauische Forsch. 82.

[4] Zeitschr. f. Volksk. 1, 179.

[5] KREK, Einl. in die slavische Litt.-Gesch. 798.

[6] WUTTKE a. a. O. 229 f.

gerichteten, Verunglückten, Wöchnerinnen und Kindern haben im Aberglauben stets eine mystische Kraft. Vielleicht hat aber gerade diese Anwendung der uralten, den Blutaberglauben streifenden Idee die Brücke zu manchem Verbrechen geschlagen. Der Uebergang von dem Glauben an das Hervortreten des Doppelgängers im Spiegel zu dem durch diesen verübten Liebeszauber ist leicht zu finden. Die Frau gilt als die natürliche Doppelgängerin des Mannes; Mann und Frau sind ein Leib, also auch einander ideell ergänzende Teile. Daher die selbst in unserer gebildeten Welt unausrottbare Idee, dass, wenn der eine der Ehegatten in der Ferne stirbt, der andere dies unwillkürlich empfindet; dass der tote Mann sich seiner Frau, die Braut sich dem Bräutigam im Tode „abmeldet". Daher die Gabe des Spiegels, dem Jüngling die Zukünftige und umgekehrt zu zeigen.

Die vorausgehende Untersuchung sollte sich darauf beschränken, unter Verzicht auf alle unnötigen Materialhäufungen den Beweis zu liefern, dass den Keimen des völkergeschichtlich konstatierbaren Seelenglaubens das Bestreben eigentümlich war, jenes Unbekannte, das wir Leben, Bewegung nennen, das offensichtlich vorhanden ist, sobald der Mensch steht und wacht, und offensichtlich schwindet, sobald er liegt und schläft oder tot ist — dies fluktuierende Element unter irgend einem Bilde entweder mehr dem Körper immanent (als Seelenmaus, -schlange u. s. w.) oder mehr parallelistisch neben ihm stehend (als Bild, Schatte und Spiegelreflex) darzustellen. Damit ist aber die Basis für eine ganze Kategorie des Seelenglaubens gewonnen. Denn wenngleich die natürliche Entstehung des doppelgängerischen Verhältnisses sich bei den oben demonstrierten Beispielen am leichtesten erweisen lässt, ja sich ohne weiteres von selbst ergiebt, so darf doch nicht vergessen werden, dass ein jedes Wesen, sei es sächlicher, pflanzlicher oder tierischer Natur, dem Schatten oder dem Spiegelbilde gleich in eine mehr oder weniger naturnotwendig werdende Beziehung zum Men-

schen treten kann und dass sich dann ein dem am Schattenbilde gezeigten ganz analoger Prozess abspielen muss. Umgekehrt ist das mythische Verhalten eines in dem Verdacht der Doppelgängerschaft stehenden Dinges für die Zugehörigkeit zu derselben entscheidend. Es ist an anderer Stelle[1] der Versuch gemacht worden zu zeigen, dass z. B. das Hemd ganz ähnlich dem Schatten- oder Spiegelbilde zunächst zu einer natürlichen, dann zu einer mystischen Einheit mit dem Menschen verschmilzt; dass es z. B. in dem Brauche, Kleider zum Zwecke der Besitzergreifung über „rückende“ Schätze zu werfen, wie jene beiden, Eigentum begründend, fungiert; dass die Persönlichkeit seines Trägers durch seine Vernichtung gequält und getötet werden kann; dass es als notwendigste Grabmitgabe dem in Stein nachgebildeten Schatten gleich dem Verstorbenen verbleibt und man in dem hervorgeholten Hemde, Bilde oder Schatten eine Möglichkeit sieht, den Dahingegangenen in die irdische Welt zurückzuholen. Sämtliche der Idee der Spiegelanwendung wesentlichen Elemente finden sich also in der abergläubischen Anwendung des Hemdes wieder. Schreiten wir aber nun zu dem weiten Gebiete der Doppelgängerschaft des Menschen mit dem Tiere oder der Pflanze fort. Eine spätere Arbeit wird den Erweis dafür bringen, dass Tötung des Seelentieres, Vernichtung der zum Lebensbaum gemachten Pflanze, die mit dem Menschen erwuchs und hinwelkte, Untergang der von ihm abhängigen Person zur Folge hat. Wenn man die aus dem Munde des Schlafenden entlaufene Maus, die goldene Lilie, die dem Vater Repräsentant des in der Ferne weilenden Sohnes ist, vernichtet, so stirbt der Schlafende, der in die Ferne Gereiste. Umgekehrt sehen wir, dass Tötung des Individuums eine Vernichtung des Doppelgängers, soweit dieser als das Prius gedacht ist, nicht zur Folge hat. Das Spiegelbild, die Maus, die Schlange lebt, wenn ihre Doppelgängerschaft

---

[1] Globus 1900, „Der armenische Volksglaube“.

mit dem Einzelindividuum durch dessen Tod erloschen ist, fort, führt aber das schattenhafte, d. h. wesenlose Leben der griechischen Hadesbewohner, ist also, so zu sagen, eine potentielle Existenz, die durch die stets mögliche Verbindung mit einem Körper zu einer realen wird. Das Gleiche gilt von den Pflanzen. Der im Garten des Slaven stehende Fruchtbaum wird nach dem Tode eines Familienmitgliedes zum Träger seiner Seele, die in Vogelgestalt ihn umflattert, d. h. die in vielen Gebräuchen sich erweisende Doppelgängerschaft zwischen dem Menschen und dem Fruchtbaum führt beim Tode des ersteren zu dem monistischen Zusammenfall mit dem Träger der seelischen Funktionen desselben, dem Baume, der seinerseits intakt bleibt und abermals ein potentielles Leben einschliesst, das sich z. B. offenbart, wenn aus dem Holz eine Wiege hergestellt wird, die ein menschliches Leben einschliesst, oder wenn der Baum als Mast beim Schiffe in die Welt wandert. Diese Andeutungen werden genügen, die prinzipielle Wichtigkeit der angeführten Beispiele für das ganze Gebiet des Seelenglaubens zu erweisen.

## Nachtrag.

Es sei gestattet, der vor längerer Zeit geschriebenen Arbeit einige ergänzende Notizen folgen zu lassen.

Besonders erwähnenswert erscheint mir die so vielfältig beobachtete Reproduktion des Verstorbenen durch Nachbildung desselben, sei es auf der Leinwand, sei es in plastischer Form. Es handelte sich darum, den schattenhaften Doppelgänger des Menschen, sein wahres, aber unsichtbares Ich — den metaphysischen Träger seines Seelenlebens — zu bannen und dadurch das psychische Agens seiner Persönlichkeit zu erhalten[1]. Deshalb wurde bei dem koreischen Stamm

[1] Sehr klar spricht den richtigen Gedanken Rhode, Psyche[2], 1, 5, aus, wenn er sagt: „der Mensch ist nach homerischer Auffassung zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Gestalt und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode."

der Vo-cicii jedem Verstorbenen sein aus Holz geschnitztes Bildnis in das Grab gelegt[1]. Wenn einem Tartaren ein unverheirateter Sohn stirbt und einem anderen eine jungfräuliche Tochter, so verheiraten sie (d. h. die beiden Väter) dieselben (die Verstorbenen) und zeichnen, nachdem der Heiratskontrakt geschlossen ist, einen Knaben und ein Mädchen auf ein Papier, fest überzeugt, dass die Verstorbenen sich im Jenseits verheiraten würden[2]. Lediglich in der Hoffnung, den rächenden Geist des Ermordeten an eine Stelle zu bannen, muss es geschehen sein, dass man dem Geiste des Pausanias, nachdem man den Lebenden in einen Tempel eingemauert hatte, zwei Statuen aus Erz errichtete[3]. Beim indischen Rossopfer hoffte man, ängstlich bemüht, das metaphysisch existente Leben des Opfertieres zu schonen, auf eine Rekonstruktion des Körpers des geschlachteten Pferdes in der Himmelswelt. Der Körper, d. h. nicht der (bereits teilweise verzehrte) empirische, sondern der (doppelgängerische) transcendente Leib des Tieres sollte geschont, ja im Opfer rekonstruiert werden. Deshalb wird gebetet: Selbst das, was von dem Fleisch des Pferdes die Fliege ass oder was am Opferbeil hängen geblieben ist, was in den Händen des das Opfer vollziehenden Priesters blieb, oder an seinen Nägeln, auch alles das soll bei den Göttern sein[4]. Als Beispiel dafür, dass man umgekehrt das Bild lebender Individuen unbedingt mit immanentem Leben ausstattete, diene die ergötzliche Thatsache, dass die im Berliner Panoptikum dem Publikum vorgeführten Samoaner vor einigen Jahren durchaus nicht zur Besichtigung der dortigen Sehenswürdigkeiten zu bewegen waren: sie hielten die aufgestellten Wachspuppen für verzauberte und unheilstiftende Menschen[5]. Die aus diesen Auffassungen resultierende Scheu, sich malen zu

---

[1] Katanoff, Türkische Bestattungsgebräuche 104.

[2] Ibid. 103, nach Marco Polo i. J. 1253.

[3] Thucyd. lib. I Diodor. Sic. lib. XI Nepos in Pausan.

[4] Ṛgveda, 1, 162, 9. [5] Privatinformation.

lassen, d. h. seinen Doppelgänger in die Macht eines Fremden zu geben, fand ich übrigens auch bei einer alten ostpreussischen Frau, die allen diesbezüglichen Bewerbungen eines Künstlers gegenüber standhaft blieb. Hierhin gehört auch der Glaube, dass Statuen Leben erlangen könnten und in erweitertem Sinne eine ganze Mythengruppe, die von dem plötzlichen Belebtwerden von Götter-erschaffenen Bildern spricht: ich erinnere an die Vögel und Dreifüsse des Hephaest in der homerischen Sage.

Der Glaube, dass derjenige sterben muss, welcher seinen Doppelgänger sieht, wurde erwähnt. Das Volk spricht von einem „Sich-selbst-sehen", das ein Vorzeichen baldigen Todes sei, und weiss von verschiedenen namentlich genannten Personen zu berichten, welche sich selbst in irgend einer Lage erblickten und bald darauf starben[1]. Die Furcht davor, den Doppelgänger eines Dahingeschiedenen an das Sterbehaus zu bannen, hat den Gebrauch verursacht, im Augenblick des Todes eines Menschen den Spiegel des Sterbezimmers umzudrehen oder ihn zu verhüllen. Dieser Brauch ist auch französisch[2]. Die Schonung des doppelgängerisch gedachten Schattens des Menschen war auch in Neu-Georgien massgebend. Nach dortigem Glauben hatte der Schatten des Häuptlings seine Empfindung, und wer es versah, darauf zu treten, wurde mit dem Tode bestraft[4]. Ein nunmehr zu erwähnender Aberglaube findet seine Erklärung in der weitverbreiteten Vorstellung von der Wiedergeburt, d. h. der leiblich-geistigen Wiedererneuerung des Vaters in seinem eigenen Sohne[4]. Wie in dem Zauberspiegel Bankos Macbeth

---

[1] Otto Henne am Rhyn, Kultur der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Königsberg 1892, I 193.

[2] Buxtorf, Synagoga judaïca c. 33 nach Liebrecht, Volksk. 350.

[3] Bastian, Mensch in der Geschichte 2, 323.

[4] Die geographische Verbreitung und Tragweite dieses Gedankens hoffe ich alsbald in einem Sonderaufsatz: „Die Wiedergeburt des Vaters

die Gesichter aller Nachfolger des Verstorbenen sieht, wie der Schatten des Verstorbenen als Itongo oder Ahnengeist sich von Generation zu Generation überträgt, wie der Name des Vaters als Inbegriff seiner gesamten Wesenheit dem Sohne zu gute kommt[1], wie die Hausschlange als Seele der ganzen Familienkette sich von Person zu Person vererbt, so wird die psychisch-somatische Existenz eines Individuums in seinem Nachfolger reproduziert, ja auf diesen übertragen. In diesem Sinne sagt ein altes Traumbuch: Sehen sein Angesicht in eynem spiegel, bedeyt jm geboren werden eyn sune[2].

Das eben berührte Problem der Namengebung und -Vererbung etwas näher zu erörtern, ist umsomehr zur Pflicht geworden, als vor wenigen Wochen die auch für unsere Zwecke hochbedeutsame Arbeit des Professors der Theologie an der hiesigen Universität, FRIEDRICH GIESEBRECHT, erschienen ist. Eine Untersuchung des Gottesnamens im Alten Testament führt den Gelehrten auf Grund eingehenden ethnologischen Studiums[3] zu folgendem, namentlich auf S. 94—102

---

im Sohne" darzuthun. Richtig sagt auch FROBENIUS, Ursprung der Kultur I. Bd. Vorrede 11: „Wie die Germanin, mit dem Germanen gepaart, keinem Negerlein das Leben schenken kann, wie man die Nase des Vaters in der Nase des Kindes, das „ihm wie aus den Augen geschnitten" oder „ganz wie die Mutter" ist, wiedererkennt, so vererben sich dieselben Waffen, Werkzeuge, Hütten u. s. w. und, wie wir hinzusetzen können, auch die ganze geistige Kultur.

[1] Sehr klar zeigt sich die Anschauung, dass der Name die Wesenheit seines Trägers wiedergebe, in folgendem Aberglauben: Tragen zwei Kinder in der Familie denselben Namen, so muss eines derselben sterben. OTTO HENNE AM RHYN a. a. O. I 187. Der Name involviert eine psychische Existenz; dieselbe wird von der physischen getrennt, d. h. Leib und Seele auseinandergerissen, wenn man den Namen auf einen dritten überträgt.

[2] Aus einem Sammelband, erschienen zu Königsberg i. J. 1538, Königsberger Universitätsbibliothek Signatur Cc 383 4°.

[3] Ich kann es mir nicht versagen, auf S. 6 der erwähnten Arbeit über die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage von Dr. FR. GIESEBRECHT (Königsberg i. Pr.

niedergelegten Resultate: „der Name ist ein von seinem Träger relativ unabhängiges, aber für sein Wohl und Wehe hochwichtiges Parallelwesen zum Menschen, das seinen Träger zugleich darstellt und beeinflusst.“ Uns will es scheinen, als ob diese Definition, die sich durch die Antithese von „relativ unabhängig“ und „für sein Wohl und Wehe hochwichtig“ in einen kleinen Widerspruch verwickelt, das historische Moment, das die vorausgegangene Untersuchung übrigens durchaus wahrt, nicht genügend berücksichtigt. Wir finden, in vollem Einverständnis mit GIESEBRECHT's Auseinandersetzungen, in dem Namen einen durch die empirische Verwendung von dem ursprünglichen Begriffsinhalt zum Doppelgänger gewordenen Repräsentanten des zu bezeichnenden Wesens, indem das Wort, allgemein schamanischem Wesen gemäss, nicht mehr als Mittel zum Zweck empfunden, sondern als Selbstzweck mit eigener Funktion und eigenem Begriffsinhalt ausgestattet gedacht wurde und so — nach unseren Vorstellungen widersinnig — z. B. als Name, neben dem Menschen steht, den es bezeichnet, und doch dessen Inhalt und Wesen bereits darstellt, sodass der Name „zu einem bedrohlichen Doppelgänger des Menschen“ (GIESEBRECHT S. 94), „zu seinem

---

1901) — [Das Buch wird auch hier seiner Zeit die gebührende Würdigung finden. Anm. der Red.] — als erneuten Beweis dafür, was man von unserer Wissenschaft auch in den Kreisen der vorurteilsfrei betriebenen Theologie zu erwarten hat, hinzuweisen; der Gelehrte erklärt zunächst, die gesuchte Lösung seines Problems auf ethnologischem Boden gefunden zu haben, und setzt alsdann hinzu: „die Lösung ist eine ungesuchte, sie hat sich mir von selbst dargeboten und ich gestehe mich geschämt zu haben, als ich nachträglich sah, wie weit uns die Ethnologie und Philologie in diesem Stücke voraus sind.“ Die für das Problem der Namens-Behandlungen von GIESEBRECHT herangezogenen Schriften lauten: E. B. TYLOR, History of mankind Uebers. von H. Müller. Leipzig, Abel, 1866, S. 136—192; KRISTOFFER NYROP, Navnets magt Opuscula philologica, Mindre Afhandlinger, herausgeg. von det Philologisk-Historiske Samfund Kjöbenhavn, Verlag von Rudolph Klein, 1887, S. 118—209; Zeitschr. f. Ethnologie Bd. 27 S. 109—129 über Wortaberglauben; KROLL, Rheinisches Museum 1898 S. 345.

alter ego wird, das ihn gefährdet" (ib. S. 89). Deshalb schädigt eine Verletzung des Namens die betroffene Person ähnlich wie eine Wunde (ANDRIAN bei GIESEBRECHT S. 79). Uebrigens dürfen wir den Hinweis darauf nicht unterlassen, dass bereits ANDRIAN (bei GIESEBRECHT S. 79) den Namen völkerpsychologisch dem Schatten gleichstellt, der öfter mit der Seele identifiziert wird. Auch das Bild erscheint bereits nach ANDRIAN als Doppelgänger des Menschen, das wieder an den Schatten erinnert. Auch TYLOR stellt bereits (bei GIESEBRECHT S. 92) Bild und Namen neben einander.

Abschliessend sei das uns aus GIESEBRECHT's unter Anmerkung 13 citiertem Buche bekannt gewordene Resultat NYROP's über die Gründe der Zaubermacht des Namens hier erwähnt, das uns den erwünschtesten Beweis für die Richtigkeit unserer Doppelgängertheorie liefert; NYROP erörtert, „dass der Mensch in seiner physischen Existenz kein absolut selbständiges, isoliertes Wesen ist, sondern vielmehr in einer andauernden, realen Verbindung mit manchen Dingen steht, die sich um ihn in der Natur befinden; die Verbindung wird als unauflöslich, ich möchte beinahe sagen: körperlich gefasst". „Hiermit verhält es sich so, dass die Verbindung, welche (lediglich) durch Ideenassociation oder Sympathie zwischen verschiedenen Dingen bestehen kann, also ein ausschliesslich subjektives, gedachtes oder gefühltes Verhältnis darstellt, für den primitiven Menschen das Gepräge einer ausgemachten Wirklichkeit annimmt und einen durchaus objektiven Charakter erhält, sodass die bezüglichen Dinge gleichsam eine organische Lebenseinheit gewinnen. Der unscheinbare Faden des Gedankens ist nicht mehr ein feines und luftiges Gespinst, das seine Heimat nur im Reiche des Abstrakten hat; es wird so fest gesponnen, dass es gleichsam konkrete Existenz erhält und wie ein unzerbrechliches Glied Personen und Dinge zusammenkettet. Es bringt sie in so innerliche Verbindung, dass, was dem einen widerfährt, ebenso auch in

derselben Ausdehnung dem anderen widerfahren kann, die ideelle Verbindung ist real geworden."

„Daher verwelkt der Baum, wenn der Held, der ihn gepflanzt hat, im fernen Lande stirbt, daher verrostet der Ring, den er seinem Treubruder gegeben hat, wenn er in Gefahr ist. Daher bedarf ich durchaus keiner direkten Einwirkung auf den Menschen, den ich in meine Gewalt zu bekommen wünsche; wenn ich nur etwas bekomme, das in geistiger Verbindung mit ihm steht oder gestanden hat, so genügt das."

---

# Kastors und Balders Tod.

Von

A. **Döhring**, Königsberg in Preussen.

Mit der wohlthuenden Ruhe eines über den Parteien stehenden Gelehrten spricht es GILBERT in der Einleitung zu seiner griechischen Götterlehre aus, dass es „jetzt als wissenschaftlich" gelte, „sich der vergleichenden Mythologie gegenüber völlig ablehnend zu verhalten"[1]. In der That scheint den einen das Ziel derselben ein zu weites und weise Beschränkung auf die Mythologie eines der indogermanischen Völker förderlicher zu sein, anderen wieder ist das Ziel nicht weit genug gesteckt, da keineswegs die indogermanischen Mythen allein, sondern auch die der verschiedensten anderen Volksstämme Vergleichungspunkte darböten. Und in derselben Gegensätzlichkeit finden die einen die herangezogenen Aehnlichkeiten zu gross, so gross, dass sie nur durch spätere bewusste Uebertragung z. B. griechisch-römischer Mythen auf germanischen Boden zu erklären seien, anderen wieder erscheint die Aehnlichkeit nicht gross genug, nur höchstens dazu genügend, die durchschnittliche Gleichheit aller menschlichen Vorstellungen überhaupt darzuthun. Das muss nun freilich schon als ein sehr wichtiges und lohnendes Resultat erscheinen; denn was giebt es Höheres als den consensus omnium gentium in rebus divinis, die überall gleich-

[1] Vgl. damit die vorzüglichen Bemerkungen STEINTHAL's in dieser Zeitschrift III S. 250ff.

mässige und darum gesetzmässige Entstehung der Mythen durch immer neue Beispiele zu erweisen? Aber abgesehen davon — dass es gewisse, den Indogermanen gemeinsame Sagen oder mythische Vorstellungen oder wie immer man die einfachsten Gebilde der Mythologie nennen mag, gegeben hat, und dass sich deren Spuren aus der Zeit vor der Völkertrennung bei den einzelnen Stämmen noch hier und da aufdecken lassen, das ist widerlegt nicht worden. Und zu diesen alten, proethnischen Sagen werden wir auch die vom Tode Kastors und Balders rechnen müssen, deren gemeinsamer Betrachtung die folgenden Zeilen gewidmet sind.

„Als Idas und Lynkeus, die Söhne des Aphareus", so lesen wir[1] in dem Scholion zu Il. 243, „die Hochzeit mit den Leukippostöchtern Phoebe und Hilaeira feiern wollten, luden sie die Dioskuren ein, die mit ihnen verwandt waren: Tyndareus nämlich war ein Bruder des Aphareus. Es heisst aber, die Dioskuren hätten die Mädchen, als sie noch Jungfrauen waren, geraubt. Indem sie nun um den Besitz der Jungfrauen mit Aufbietung aller Kraft stritten, ward Kastor getötet: worüber erzürnt, Zeus den Idas mit dem Blitze trifft; den Polydeukes aber tröstet er und lässt ihm die Wahl, ob er unsterblich sein oder mit seinem Bruder sechs Monate sterben und ebensoviel leben wolle. Der aber zieht es vor, mit Kastor zu sterben und zu leben . . ."

Als Quelle für diesen Bericht wird in dem Homerscholion Pindar genannt, und wirklich finden wir ja auch in der zehnten nemeischen Ode desselben den Sieg des Idas über Kastor dargestellt: V. 60 (112) „ihn ja traf Idas um Rinder ihm zürnend mit des ehernen Speeres Spitze. In der Eiche Stamm hatte ihn Lynkeus vom Taygetos niederschauend erblickt: denn dem

[1] Für das Folgende sind die betreffenden Artikel aus Roscher's Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie zu vergleichen, bes. die über die Dioskuren, über Idas, die Leukippiden und Lynkeus.

ward ja unter allen Erdenbewohnern das schärfste Auge zu teil; und mit ihren schnellen Füssen kamen sie beide sogleich herbei und verübten schnell die schwere That, die Söhne des Aphareus, aber erlitten auch gewaltiges Leid durch das Wirken des Zeus. Denn sofort sie verfolgend, kam der (andere) Sohn der Leda heran, und nun standen ihm jene am Grabe ihres Vaters gegenüber und rissen von dort das Bild des Hades aus geglättetem Stein heraus und warfen es dem Polydeukes auf die Brust, aber ohne ihn zu zermalmen oder zum Weichen zu bringen, sondern anstürmend mit dem schnellen Speer trieb er dem Lynkeus das Erz in die Seiten. Zeus aber stiess ἐπ' Ἴδᾳ den funkelnden Blitz, den Träger des Feuers, hernieder: und spurlos verbrannten sie: denn ein gefährlich Wagnis ist für die Menschen der Streit mit Stärkeren."

Die Waffe, mit der Idas den Mord an Kastor verübt, wird im Mytograph. Vatic I 77 (ed. Ang. Mai 1831 III) als eine Wunderlanze bezeichnet, der niemand entgehen könne.

Den Anlass zu dem verhängnisvollen Streit aber giebt Pindar nur ganz unbestimmt mit den Worten ἀμφὶ βουσίν πως χολωθείς an, indem er unter ausdrücklicher Hinzufügung des Wörtchens πως die näheren Umstände der Entzweiung dahingestellt sein lässt. Diese Frage nach dem Anlass des Streites hat den Forschern einige Schwierigkeit bereitet. Denn einerseits wird in dem Scholion zu dieser Pindarstelle genau entsprechend dem Homerscholion die Werbung der Aphariden um die Leukippiden, die Hochzeitseinladung, die Entführung der Bräute (νύμφαι) durch die Dioskuren erzählt und die Abweichung des Dichters von dieser Ueberlieferung festgestellt. Auch stimmen Ovid (fast. V 699) und Theokrit (22, 137 ff.) mit dem Homerscholion überein, die die Aphariden die pacti, die μελλογάμω der Leukippiden und die Dioskuren deren Räuber nennen. Andererseits war in der ältesten Quelle, in dem Epos τὰ Κύπρια erzählt (frag. 9), dass Kastor und Polydeukes die (τάς) Rinder des Idas und Lynkeus raubten und dabei er-

tappt wurden; in dem dieserhalb entbrennenden Streite sei Kastor getötet worden. Pausanias (4, 3, 1) nennt ebenfalls den Streit der verfeindeten Vettern eine μάχη περὶ τῶν βοῶν, und bei Apollodor (III, 11) erfahren wir näheres über diesen Rinderraub: Rinder seien es gewesen, die sie gemeinschaftlich in Arkadien erbeutet und die Idas unter ihnen hätte teilen sollen. Und dabei erscheint uns dieser als ein listiger, roher, riesenartiger Geselle; denn indem er ein Rind (βοῦν ohne Artikel) in vier Teile zerlegt, bestimmt er, wer zuerst sein Viertel aufgegessen habe, solle den Hauptteil der Beute, der zweite den Rest erhalten, und gewinnt dann durch seine Essfertigkeit nicht bloss den einen Teil, sondern für seinen Bruder auch noch den zweiten; eine Erzählung, die an das Wettessen des Herakles mit Lepreus[1] erinnert. Idas' Sieg treibt schliesslich die Dioskuren zu einem Kriege gegen die Aphariden, in dem Kastor seinen Tod findet.

Eine Mittelstellung endlich unter den griechischen Quellen nimmt Lykophron ein, nach dem Kastor und Polydeukes die Töchter des Leukippos aus dem Hause ihres Vaters ohne Hochzeitsgeschenke entführten (siehe Al. 537 ff. und die Scholien dazu, sowie die Bemerkungen v. Holzinger's in seiner Ausgabe, Leipzig 1895): als dann in Sparta bei dem Gastmahle zu Ehren des Paris die Aphariden ihnen jene „Werbung ohne Brautgeschenk“ vorgeworfen, hätten die Dioskuren aus Rache die Rinderherden des Idas und Lynkeus geraubt, um sie dem Leukippos zu geben; περὶ ὧν ὁ πόλεμος. In alter Zeit bestanden aber die Brautgeschenke auch in βόες, und so sind beide Motive ganz geschickt vereinigt. Man sieht jedenfalls, dass die alten Schriftsteller den Grund des folgenschweren Kampfes ganz verschieden angaben; bald ist es der Rinderraub, bald der Streit um die Jungfrauen, der den Untergang Kastors herbeiführt; und diese Verschiedenheit war ja den Gelehrten

[1] Athen. X p. 411 F. 412 A. B. Paus. V 5, 4.

des Altertums keineswegs verborgen geblieben; auch der Scholiast zu Lykophron wenigstens hebt die Abweichung der Autoren hervor und entscheidet sich seinerseits für den Rinderraub: und er hat dabei die jetzigen Forscher auf seiner Seite[1]. Mit einer Offenheit, die an die Gepflogenheit mancher modernen Philologen erinnert, nennt er es einen ληρώδης λόγος[2], ein thörichtes Geschwätz, wenn Lykophron u. a. den Streit auf die Werbung um die Leukippostöchter zurückführen.

Gleichwohl werden wir auf die Gefahr hin, die Manen des Lykophronscholiasten zu erzürnen, bekennen müssen, dass man dem Liebesmotive zunächst den Vorzug geben mag. Wenn der Streit um die Rinder und nur um die Rinder entbrannt sein sollte, so würde damit die ganze Sage etwa auf ein Niveau mit jenen Geschichten vom messenischen Kriege herabsinken, der um der Rinderherden willen ausgebrochen sei. Das mag für diejenigen, die allen tieferen Deutungen von Sagen abgeneigt sind, etwas Bestechendes haben; ihnen wäre dann Kastor einfach der mutige Held eines kriegerischen Hirtenstammes, der in der Fehde mit dem rivalisierenden Nachbarvolke einen frühen Tod findet, aufs tiefste betrauert von seinen Landsleuten, in deren Gedächtnis er lange, lange fortlebt, bis er durch die vergrössernde Phantasie zum Halbgott gemacht und göttlicher Ehren für wert gehalten wird. Ob aber dann der Mythus nicht recht armselig erscheint? Ob dazu auch die Vorstellung von dem Zeussohne passt, der so recht ein liebevoller Helfer in aller Not ist, sei es für die Schiffer, sei es für die Kampfesmüden, und der durch seine Herrlichkeit immer aufs neue die Menschheit erfreut?

Vom ästhetischen Standpunkt gewinnt die Sage jedenfalls an Reiz, wenn auch ihr das uralte und doch nie alte Motiv der Liebe zu Grunde gelegt wird. Und dass solche Begrün-

---

[1] Siehe bes. WENTZEL, θεῶν ἐπικλήσεις V 18 ff., v. HOLZINGER, KUHNERT M. L. II 1988 u. GILBERT l. l. S. 205 Anm. 2.

[2] Scholia in Lycophronen ed. S. MÜLLER 1811 II p. 677 (V. 546 ff.).

dung selbst jenen (aller-) ältesten Zeiten, in die die Mythologen so gerne zurückgehen, geläufig gewesen, wer wollte es leugnen? So lange der Mensch Himmel und Erde, Sonne und Wolken, Wald und Mond beobachtet hat, hat er auch bei ihnen Liebe walten lassen und die Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen auf Liebe und Hass zurückgeführt. Dass speziell in unseren Mythus die Liebe zu den Leukippostöchtern nicht etwa erst später hineingefügt ist, scheint mir, von allem anderen abgesehen, schon eine genaue Untersuchung der messenischen Idassage zu beweisen.

Homer erwähnt den Idas IX 557ff. mit den Worten:

> Μαρπήσσης καλλισφύρου Εὐηνίνης
> Ἴδεώ θ' ὃς κάρτιστος ἐπιχθονίων γένετ' ἀνδρῶν
> Τῶν τότε, καί ῥα ἄνακτος ἐναντίον εἵλετο τόξον
> Φοίβου Ἀπόλλωνος καλλισφύρου εἵνεκα νύμφης.

Es ist die Rede von einer Tochter der schönfüssigen Marpessa und des Idas, der — so heisst es — der gewaltigste unter den Erdenbewohnern der Vorzeit war: hatte er doch sogar gegen den herrschenden Phoebus Apollon den Bogen gebraucht um das „schön hinwandelnde Mädchen“. Die näheren Einzelheiten erfahren wir aus den Scholien zu der Stelle. Danach raubte der Apharide Idas, als dessen göttlicher Vater Poseidon genannt wird, die Marpessa, die Tochter des Euenos aus Ortygia, mit Hülfe von Rossen, die er von Poseidon empfangen. Euenos setzt ihm nach, gelangt, ohne den Entführer zu erreichen, bis an den ätolischen Fluss Lykormas resp. Euenos, in dem er verschwindet. Aei Arene aber tritt Apollo dem Idas entgegen und will die Marpessa an sich reissen. Da spannt jener den Bogen gegen den Gott und streitet mit ihm um den Besitz des Mädchens; Zeus aber schlichtet den Kampf, indem er der Marpessa die Wahl zwischen den streitenden Nebenbuhlern überlässt. Diese (aber) fürchtet, dass Apollo sie im Alter verlassen könnte, und wählt daher den Idas. Den Grund, weshalb Apollo sich dem Entführer entgegenstellte, sah Apollodor folgerichtig

in der Liebe zu dem Mädchen; denn sein Bericht beginnt mit den Worten: ἦν Ἀπόλλωνος μνηστευομένου (Apoll. 1, 7, 8 f.); ja Clemens Alexandrinus (protr. 9, 32) fühlt sich sogar gemüssigt, die Frage aufzuwerfen, ob Apollo die Marpessa entehrt habe, und beantwortet dieselbe mit ja. Dagegen berichtet ein zweites Homerscholion[1], dass Idas Marpessa aus dem Tempel der Artemis vom Tanze fort geraubt habe, so dass das Eingreifen des Phoebus als eine Bestrafung eines gottlosen Tempelschänders erscheint. In demselben zweiten Homerscholion lesen wir dann noch, dass Euenos die Freier seiner Tochter wie Oinomaos zu einer Wettfahrt herauszufordern, die Besiegten zu köpfen und ihre Häupter als abschreckendes Wahrzeichen auf den Mauern seines Palastes aufzupflanzen pflegte: dem Idas aber sei es mit dem Gespann, das er von Poseidon erhalten, gelungen, in jenem Wettstreite zu siegen. Wenn wir diese Züge, die in anderen bekannten Erzählungen wiederkehren, sowie die offenbar aitiologische Sage vom Tode des Euenos fortlassen, bleibt als der eigentliche Kern des Idasmythus übrig die Rivalität und der Kampf des gottentsprossenen „übergewaltigen" περιθαρσής Idas mit dem Gotte Apollo, sowie wir in der einen Ueberlieferung vom Tode Kastors die Rivalität und den siegreichen Kampf des Idas mit dem göttlichen Kastor fanden.

Man liest in den Handbüchern und Lexikas der griechischen Mythologie fast durchgehends die Behauptung, dass die messenischen Helden Idas und Lynkeus nur Varianten der lakonischen Dioskuren seien, und der Kampf der beiden Brüderpaare sei nur ein Abbild der nachbarlichen Streitigkeiten zwischen Lakonien und Messenien. In mechanischer Weise setzte man Brüderpaare, die in einzelnen Gegenden Griechenlands gefeiert wurden, ohne weiteres gleich: sowie Amphion und Zethos und Lykos und Nykteus die thebanischen Dioskuren, so seien Podaleirios und Machaon die thessalischen, Romulus und Remus

[1] Vgl. Plut. parall. 40 p. 315 D. Paus. V 18, 2.

die römischen, Idas und Lynkeus die messenischen Abbilder der Castores. Dass man damit die ganze Erzählung von Idas und Kastor in ein Nichts auflöst, ward dabei übersehen. Wenn Idas dem Polydeukes entsprechen soll, würde Polydeukes den Kastor[1], und wenn dieser dem Idas entspräche, Kastor sich selbst töten. Das wahre Verhältnis zwischen messenischer und lakonischer Sage kann vielmehr nur das sein, dass dem Idas, dem Gegner des lakonischen Kastor, im messenischen Idas als der Rivale Apollos gegenübersteht, so dass sich einerseits Apoll und Kastor, andererseits Marpessa und Hilaeira resp. Phoebe gleichkommen. Beiden Erzählungen liegt ein gemeinsamer Kern zu Grunde, und derselbe ist eben der siegreiche Kampf des Idas mit dem göttlichen Nebenbuhler, nur dass im Messenischen noch die Bevorzugung des irdischen Freiers durch die umstrittene Maid hinzukommt. Gerade für diesen letzteren Zug nun findet sich eine auffallende Parallele weit abseits von der griechischen Sagenwelt in der dänischen Geschichte von dem Heldenjüngling Hotherus, die uns Saxo Grammatikus im dritten Buche seiner Historie Danice bietet. Und trotz der Abneigung, welcher Sagenvergleichungen immer noch vielfach begegnen, muss ich es mir gestatten, jene Erzählung mit in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen.

Hotherus, ausgezeichnet durch Schönheit und in allen ritterlichen Künsten geübt, gleich tüchtig als Bogenschütze, Faustkämpfer und Zitherspieler, gewinnt die Liebe der Nanna, der Tochter seines edlen Erziehers und Beraters Géwarus. Doch auf sie hat auch Balderus, des Othinus Sohn, sein Auge geworfen, der sie beim Baden belauschte[2], und da er in Hotherus ein Hindernis seiner Liebe sieht, beschliesst er ihn zu töten.

---

[1] In der That konstruiert sich Gilbert S. 202 eine ältere Darstellungsform des Mythus, nach der der Dunkelbruder Kastor von dem Sonnenbruder Polydeukes den Tod erleidet; doch vermisst man eine Grundlage für diese Annahme.

[2] Vgl. Gilbert's Griech. Götterlehre S. 366.

Durch walkyrenähnliche Waldmädchen vor dem Mordanschlag gewarnt, bringt Hotherus sofort seine Werbung um Nanna an, und der Vater derselben, ob er gleich den Zorn des unverwundbaren Balderus fürchtet, begünstigt auch die Werbung. Er erzählt Hotherus von der Reichtum verleihenden Wunderspange und Mimings Zauberschwert, dem selbst Balderus nicht entgehen könne. Hotherus gewinnt beides, auf einem „Renntier"-gespann die eisstarrenden, unwegsamen Berge bis zum Sitze Mimings durchfahrend: und er behauptet seine Beute auch gegenüber einem Saxenkönig Gelderus, der lüstern nach den Zauberwaffen gegen Hotherus heranzieht. Während Hotherus dann noch für den König Helgo eine finnische Fürstentochter gewinnt, fällt Balderus in das Reich des Gewarus ein, der nun seiner Tochter selber die Wahl zwischen Balder und Hother überlässt. Diese aber weist den Balderus zurück, weil, wie es bei Saxo ausführlich begründet wird, nuptiis deum mortali sociari non posse, quod ingens naturae discrimen copulae commercium tollat . . . Neque enim stabilem dissonis inesse nexum, cum apud excelsos humilium semper fortuna sordescat . . . nec inter splendidas opes obscuramque pauperiem firma societatis iura consistere.

Nun zieht Hotherus, von Helgo unterstützt, in den Kampf gegen Balderus, für den Othinus selber und Thor und die heiligen Scharen der Götter mitstreiten. Hominibus adversus deos certatum crederes, divinis humanisque viribus permixtum aspiceres bellum. Aber Hotherus, der mit einer tunica ferrum spernente umkleidet ist, gelingt es, dem Thor seines Hammers Griff abzuhauen, so dass die Götter fliehen; und der Chronist fügt gewissenhaft hinzu: Inimicum opinioni esset, nisi fidem antiquitas faceret, deos ab hominibus superari. Balder selbst rettet sich nur durch schnelle Flucht, und Hotherus feiert die Vermählung mit der geliebten Nanna.

Diese in sich leidlich abgeschlossene Erzählung wird bei Saxo noch weiter ausgesponnen und mit anderen Sagenmotiven

verknüpft; das Siechtum Baldrs, der fortan auf einem zwei- oder vierrädrigen Wagen daherfahre, die Erneuerung seiner Kraft durch eine göttliche Speise, die Oeffnung einer Quelle durch ihn u. a. werden mit grösserem oder geringerem Verständnis eingeflochten. Der Schluss ist kurz folgender: in zwei späteren Kriegen wird Hotherus besiegt, und erst in einem vierten Kampfe tötet dieser, von drei Walkyren mit einem Kraftgürtel beschenkt, den Balderus. Othinus selber wird gestürzt, aber später wieder in seine Herrschaft eingesetzt, „strahlt er in allen Teilen der Erde in solchem Glanze, dass ihn alle Völker wie das auf die Welt zurückgekehrte Licht begrüssten, und dass es keinen Ort auf dem Erdenrund gab, der nicht seinem mächtigen Walten unterworfen gewesen wäre". Nun wird auch Balder durch die Hand seines jüngeren Bruders Bous gerächt; aber nach der Ermordung des Hotherus stirbt Bous ebenfalls an den Folgen seiner Verwundung.

Berührungspunkte zwischen dieser dänischen Erzählung und der griechischen Idassage treten ja deutlich hervor: Der Streit um die Jungfrau und ihre selbständige Wahl zwischen den Nebenbuhlern, die Bevorzugung des irdischen Freiers, die Kühnheit desselben, derzufolge er sogar den Kampf mit Göttern aufnimmt, der wunderbare Speer, die wunderbare Unterstützung des Helden, sein Sieg über den göttlichen Nebenbuhler — alles dies sind auch die Grundzüge des messenischen Mythus, die uns hier freilich in anderer Reihenfolge, in anderem lokalen Kolorit, ohne historisierende Zustutzung, ohne retardierende Momente und nicht so stark vermengt mit anderen Sagenmotiven entgegentreten. Idas entspricht dem Hotherus, Apollo dem Balderus, Marpessa der Nanna. Um so befremdlicher ist der vielbesprochene Versuch von Sophus Bugge[1], jene dänische Erzählung durch allerhand abgeleitete Quellen, besonders Dares

[1] „Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen", München 1889 (autorisierte Uebersetzung S. 83ff.). Dazu Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde V S. 41ff.

Phrygius, hindurch nicht etwa auf die Sage von Idas[1], sondern auf die vom trojanischen Kriege, auf die Geschichten von Paris und Achilles zurückzuführen. Die Methode, durch die Bugge diese so frappierende Behauptung zu erweisen sucht, ist auch frappierend genug; sie charakterisiert sich am klarsten durch die Worte Bugge's (S. 152): „Wenn auch verschiedene Aehnlichkeiten zwischen Saxos Erzählung von Balderus und Hotherus und der vom trojanischen Kriege, einzeln für sich betrachtet, durchaus bedeutungslos sein können, so beweisen doch die aufgedeckten Uebereinstimmungen, wenn wir sie zusammengefasst betrachten, unverkennbar, dass zwischen den zwei Sagengruppen ein spezieller Zusammenhang stattfindet." Also viele schlechte Gründe geben einen guten, und viele Nullen machen eine Eins. Wie null und nichtig jene einzelnen Uebereinstimmungen sind, lehrt allein schon ein Ueberblick über dieselben, wie ihn Bugge selber in stattlicher Unterscheidung von zwanzig Punkten giebt. Da lesen wir S. 152, 153 z. B von Hotherus' und Paris' Meisterschaft im Harfenspiel und ihrer einschmeichelnden Beredsamkeit, ihrer schon im Jünglingsalter bewiesenen Fertigkeit in allerlei körperlichen Uebungen, zumal im Ringen und Bogenschiessen; von des Achilles und Balderus „Verwandtschaft mit den unsterblichen Göttern" und ihrer „nur in einer Richtung beschränkten Unverwundbarkeit". Von Hotherus' „Zusammentreffen mit übermenschlichen Jungfrauen", womit des Paris Begegnung mit den drei Göttinnen auf dem Idagebirge zu vergleichen sei. Bei Punkt 8: „Der langwierige Krieg zwischen Hotherus und Balderus", der wie der trojanische durch des Helden „Begegnung" mit den Frauengestalten „eingeleitet und eines Weibes wegen geführt" werde. Bei 9: „Die persönliche Teilnahme der Götter am Kriege"; endlich „Dass Balderus

[1] Diese fertigt Bugge S. 107 ganz kurz ab. Er sieht in derselben die Quelle für Saxos Erzählung, dass Nanna Hotherus dem Balder vorziehe; doch sei dieser Sagenzug durch Verwechselung des Idas mit Paris „auf andere Personen übertragen" worden.

in seiner Jugend durch Hotherus' Hand fällt", sowie Achill durch Paris u. s. w. Der Mehrzahl nach sind es eben schiefe Vergleichungen oder nebensächliche oder solche ganz allgemeiner Art. Und vollends die etymologischen Stützen, die BUGGE seiner Beweisführung giebt, sind gar künstlich, so dass wir uns mit erneuter Besprechung derselben nicht aufzuhalten brauchen.

Hingegen werden wir in unserer Vergleichung des Hotherus und Idas durch folgende Wahrnehmung bestärkt. Auch die isländischen Sagen von Baldr und Hödr nämlich, die trotz mancher Abweichungen der dänischen von Balderus und Hotherus entsprechen, zeigen Aehnlichkeiten mit den oben behandelten griechischen Erzählungen. Der Mythus von Baldr ist ja in den Edden nicht frei von Dunkelheit und durch Aufnahme mancher fremdartigen Bestandteile um seine ursprüngliche Einfachheit gebracht, so sehr, dass man sogar die dänische Fassung der Sage für die ursprünglichere hält. Und leicht mögen jene einleitenden Scenen von dem Eidschwur aller Kreatur, von dem Spiel der Götter um Baldr[1] u. a. von anderswoher entlehnt sein; auch mag man BUGGE zugeben, dass einige Züge Christi auf den heidnischen Baldr übertragen seien; aber dies lässt sich doch als echter Kern uralter Sage feststellen: Der lichte Baldr erliegt einem gewaltigen Widersacher, Hödr, dem der scharfblickende, heimtückische Loki zur Seite steht; Baldrs Bruder Hermodr reitet aus Liebe zu dem Verstorbenen in das Totenreich, um denselben loszubitten; doch vergeblich. Aber Wali, ebenfalls Odins Sohn, der gerade geboren ward, als der Mord geschah, rächt den Gefallenen. Erst eine Nacht alt — heisst es im Liede — tötet er Hödr, vor Eile „nicht die Hand sich waschend, nicht das Haar sich kämmend".

Schon MÜLLENHOFF hat in den Nordalbingischen Studien I 30ff. und in HAUPT's Zeitschrift vom Jahre 1854 (XII 346ff.) es angedeutet (vgl. auch seine Altertumskunde V), dass dieser

[1] Doch vgl. KUHN in H. Z. 5, 486 und NIEDNER, Balders Tod, Z. f. d. A. 1897 S. 334.

sterbende Baldr und sein treuer Bruder Wali dem Kastor und Polydeukes entsprächen. Er nahm dabei den weiten Weg über die taciteischen Alces und die deutschen Hartunge, den wir vielleicht etwas abkürzen können. Von den Alces berichtet ja Tacitus (Germ. 43) nur, dass apud Nahanarvalos antiquae religionis lucus ostenditur: praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini, nomen Alces. nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium: ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur.

Und damit steht das, was wir von den Hartungen wissen, nur in losem Zusammenhange. Die älteste Namensform für diese Hartunge heisst Gr. Ἄστιγγοι, Lat. Hasdingi = anord. Haddingjar und bezeichnet Stamm und Königsgeschlecht der Vandalen, denen eben jener Kult der Alces eigentümlich gewesen sein soll. Nun hätte Müllenhoff vielleicht aus diesen früheren Formen Verwandtschaft mit den Dioskuren direkt nachweisen können: denn Hasdingi enthält ja denselben Stamm wie Κάστωρ. Das hat aber Müllenhoff nicht gethan; er deutet vielmehr ganz kurz haddingjar nach dem altnordischen Substantiv haddr (aufgebundenes Haar einer Frau) als die Männer mit Frauenhaar, und das wären eben jene taciteischen Priester muliebri ornatu. In seiner gelehrten Weise schliesst er dann eine Reihe mehr oder weniger entlegener Sagen und Sagenfragmente zu folgender Erzählung von den Hartungen zusammen: „Der ältere vornehmere Hartung . . . Hartnît . . . erstreitet gegen ein riesisches, winterliches Geschlecht, die zwölf Isunge, ein schönes, göttliches Weib, das wohl demselben Geschlechte angehörte, aber dem Geliebten im Kampf gegen die ihrigen beisteht. Mit einer goldglänzenden Rüstung angethan, verfällt er später einem Drachen, der ihn verschlingt. Der jüngere Hartung, im mittelhochdeutschen Epos durch Wolfdietrich vertreten, erschlägt dann den Drachen, legt die Rüstung und Waffen Hartnîts an, bändigt und besteigt sein Ross und wird

darauf von der trauernden Witwe an des Bruders Statt als Gemahl angenommen.“ Der Nachweis, dass diese epischen Hartunge den nordischen Göttern Baldr und Wali entsprächen, ward von Müllenhoff damals „auf eine andere Zeit verschoben“, ist aber meines Wissens später von ihm nicht erbracht worden[1] (auch nicht H. Z. 30, 217 ff.). Doch genügt es für unseren Zweck auch, wenn wir mit Uebergehung der Hartunge direkt die nordische Erzählung von Baldr mit der griechischen von Kastor vergleichen. Beiden gemeinsam ist ja die tragische Vernichtung eines lichten Gottes, das Zusammenwirken seiner Gegner, hier des Hödr und Loki, dort des Idas und Lynkeus, die aufopfernde Liebe eines Bruders, dessen Höllenritt, die Versöhnlichkeit der Todesgöttin und die Rache durch den Bruder. Nur fallen im Griechischen der sich opfernde und der rächende Bruder, Hermodr und Wali, zusammen.

In den Edden ist freilich Nanna, so rührend ihre Liebe zu Baldr geschildert wird, an keiner Stelle als Anlass oder Gegenstand eines Streites zwischen ihm und Loki genannt. Dem einen Gatten folgt sie in germanischer Treue idem passura wie Gunnilda und Swanhwita auf den Scheiterhaufen. Aber von Skadi (Gylfaginning 23, Bragaroedhur 56) lesen wir in der jüngeren Edda, dass sie sich einen Gatten unter den Asen wählen durfte, doch ist ihr nur erlaubt, die Füsse des Asen zu sehen; sie greift fehl und gewinnt statt Baldr Njördr. Und später treffen Njördr und Skadi das Abkommen, dass er neun Nächte mit ihr in Thrymheim, sie drei mit ihm im Meere wohnen solle. Also hat wenigstens eine Spur davon, dass Baldr in seiner Liebe einen Nebenbuhler hat, auch im Nordischen sich erhalten. Aehnliches wie von Skadi erzählte man sich übrigens (siehe Saxo I p. 30/31 der Holder'schen Ausgabe) auch von Regnilda und im Griechischen von Χιόνη (siehe Laistner, Nebelsagen S. 288). Regnildas Geliebter heisst

---

[1] Dagegen hat Rydberg (Undersökningar II 211 ff.) Baldr mit Kastor verglichen; Hödr aber ist nach ihm Polydeukes (Niedner S. 317).

Hading, was wieder auf die Hartunge und auf Kastor zurückführt.

Machen wir hier einen Augenblick Halt! Es ergab sich uns bisher eine Aehnlichkeit der messenischen[1] Idassage mit der dänischen von Hotherus und solche zwischen der lakonischen[1] Kastor- und der isländischen Baldrsage.

Andererseits ist die ursprüngliche Gleichheit der dänischen und der isländischen Ueberlieferung allgemein anerkannt, und für die messenische und lakonische Sage suchten wir dieselbe zu erweisen.

Diese doppelte Verkettung der Mythen lässt für die Uebertragungstheorie keinen Raum und wird sich am einfachsten durch die Annahme eines alt-indogermanischen Sagenstoffes erklären, der bei verschiedenen Stämmen verschieden ausgestaltet ist. Jedenfalls giebt uns die Aehnlichkeit der vier Sagen das Recht, eine gemeinsame Deutung derselben zu versuchen.

Um dies zu thun, müssen wir vorerst die Namen der mythischen Personen überschauen, wenngleich die Namenerklärung allein niemals entscheidend für die Sagendeutung sein darf. Baldr heisst „Herr", „Fürst", sowie auch die Dioskuren vorzugsweise ἄνακες genannt werden; Hödr-Hotherus stammt von hadu Kampf, das wir in vielen deutschen Zusammensetzungen und auch im gallischen Caturiges wiederfinden (siehe auch FICK's vergl. Wörterbuch!). Hermodr, ein im Norden „häufig vorkommender Mannsname", bedeutet „der heeresmutige", Polydeukes der sorgliche (siehe wiederum FICK!), Phoebe die schimmernde, Marpessa die entführte. Hilaeira geht auf ἀήρ die Luft und ἵλαος (milde) zurück, Bous doch wohl auf den Stamm φα und Wali nach SIEVERS,

[1] Diese Ausdrücke sind der Kürze wegen gebraucht, wenngleich durch sie Heimat und Gebiet der Sage zu eng begrenzt wird. Auch darf ja die Erzählung Saxos streng genommen nicht eine dänische Sage genannt werden.

Beiträge 18 S. 582 auf Wanila = strahlend schön. Also wir haben lobende Bezeichnungen allgemeiner Art oder solche, die auf Lichterscheinungen oder Kampf hinweisen. Nannas Deutung ist unsicher[1]; Lynkeus führt auf ein bestimmtes Tier, den Luchs, dessen hervorstechende Eigenschaft Scharfsichtigkeit auch im Dunkeln ist, wie denn dem Lynkeus selbst die Fähigkeit nachgerühmt wird, durch Erde und Steine hindurchzublicken. Der Stamm ist λυκ-, der besonders von Gestirnen gebraucht wird. Aber daneben findet sich bei Theokrit 22, 194 und 204, Euripides, Theophrast, Apostolius 10, 79 u. 13, 29 u. a. (siehe Jakobs, Anthol. Palat. S. 91, 46, 280, 519) an einzelnen Stellen auch die Schreibung mit γγ, sowohl für λύγξ den Luchs wie für den Heros Lynkeus oder Lyngeus. Ist dies mehr als Verschreibung, so würden wir auf ein Thema λυγγ- oder λυγ- geführt werden, auf das die griechischen Wörter λυγαῖος dunkel, λύγη, ἠλύγη Finsternis, Dämmerung, sowie der Name Lokis zurückgehen können, und dieser würde sich danach als Fürst der Dunkelheit darstellen. Dass Κάστωρ und Hazding- sich nur in der Endung unterscheiden, ist bereits oben angedeutet worden: der Stamm ist meiner Meinung nach derselbe wie bei lat. castus, sodass die Dioskuren als die „reinen“ Götter bezeichnet wurden[2]. Aber was heisst Idas? Nach dem Etymologicum magnum und Suidas ὁ μέγας (der gewaltige); andererseits gehört es zu Ἴδη, das nach den alten Lexikographen πᾶν σύμφυτον ὄρος (bewachsene Berge) bezeich-

---

[1] Nach Schröder, Z. f. d. A. 1891, 241, bezeichnet Baldr „den leuchtenden, lichtverbreitenden“. Da ἄνακες ein ϝ hat, kann es von demselben Stamm, wie jenes Wanila = Wāli herkommen, und bliebe so eine parallele Bezeichnung zu Baldr. — Nanna erklärte man nach anord. nenna als die „wagende“, und als Tochter Neps, des Blütenknopfs, ward sie als Blumengöttin aufgefasst. Mogk, Grundriss I S. 1063, erinnert an das schwed. nanna = Mutter; dann könnte man auch an das griech. νάννη denken, das Mutter- oder Vaterschwester bedeutet (νάννος Zwerg, Puppe?!).

[2] Mannhardt erinnert Z. f. Ethnol. 7 S. 309 an cascus und canus.

nete. Danach hätten wir in Idas einen „Gewaltigen des Berges“, einen „riesigen Berg- oder Waldgeist“ vor uns. Dazu passt auch seine Abstammung von Ἀφαρεύς; denn wenn wir diesen Namen nach Herodian in die beiden Bestandteile ἀφ- und -αρεύς zerlegen, so erhalten wir einen „Unheil webenden“ Gott: von dem homerischen Appellativum ἄρης = Unheil (Σ 102) und dem bekannten Thema ϝαφ, das im Deutschen „weben“ und „wabern“, im Griechischen ὑφήφασμαι und wohl auch in ἅπτειν und Ἥφαιστος steckt. (Siehe meinen Aufsatz: Zur Etymologie einiger griechischer Götternamen in N. Jahrb. f. Phil. u. Paed. 1896 I S. 109, 111 ff.) Also Aphareus = einem Geist des unheimlichen Webens in der Natur, einem Dunkelgott, der, um es mythisch auszudrücken, mit dem Schleier der Nacht die Erde umspinnt. Sein Bruder Τυνδάρεως aber wäre dementsprechend der das „Unheil“ zerstiebende lichte Gott. Scheinen doch den Griechen die Begriffe dunkel und Unheil ebenso identisch gewesen zu sein, wie bei ihnen die entgegengesetzten Begriffe Licht und Heil zusammenfallen. (Siehe unten.) Nach der bekannten Methode, ähnliche Gottheiten als Vater und Sohn zusammenzustellen, haben wir nun auch in dem Aphariden Idas einen Dunkelheros oder Dunkelriesen zu sehen, der, wie sein Name besagt, im „Waldgebirg“ als Κάρτιστος τῶν ἐπιχθονίων haust[1].

Für die Geliebte dieses Idas finden wir die Namen Hilaeira und Phoebe. Hilaeira ist ein Beiname der Selene, Φοιβάς einer der Artemis, und bei lateinischen Schriftstellern werden beide, Artemis sowohl wie Selene, Phoebe genannt. So haben wir uns die Leukippostöchter[2] als Mondgöttinnen zu denken,

---

[1] Auch Arene, die Stätte des Kampfes zwischen Idas und Apoll, kann auf jenes Appellativ ἄρης zurückgehen und „Unheilstätte“ bedeuten. Arene heisst auch nach Schol. Ap. Rhod. 1, 152 die Mutter der Aphariden.

[2] Der Vater Leukippos charakterisiert sich auch als Lichtgottheit. Hilaeira und Phoebe heissen auch zwei der Töchter Niobes, s. MILLIN, Gall. Myth. 138, 516! Daselbst die Form Ἰλεαιρα. Die Nebenformen

die von dem Gewaltigen des Berges, der in dem unheimlich webenden Dunkel seinen Ursprung hat, umworben werden. Sowie in Arkadien der „dunkele" Berggott Pan „die Selene mit seiner Liebe verfolgt, um im Wolkendunkel sie zu umarmen und mit ihr zu buhlen" (GILBERT S. 229. Siehe auch PRELLER-ROBERT S. 741, 445), so ist hier der Dunkelheros Idas der Geliebte, der μελλόγαμος der Mondgöttin, mögen wir sie nun Hilaeira oder Phoebe nennen.

Dieses Liebesverhältnis ward in Messenien unter dem Bilde des Brautraubs betrachtet, jener uralten Form der Brautwerbung. Aehnlich wie die Sage von Oinomaos und der Hippodameia eigentlich nicht sowohl eine Wettfahrt als eine Entführungsscene (einen Raub) darstellt (siehe Mythol. Lex. III, 770), so entführt auch Idas seine Geliebte aus Ortygia, und diese heisst darum folgerichtig Μάρπησσα (von μάρπτειν, z. B. sagt Homer: ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου πάις ἣν παράκοιτιν). Ortygia aber ist wieder ein Beiname der Artemis oder Bezeichnung ihres Geburtsorts, und so ist auch hier die Beziehung auf die Mondgöttin nicht ganz verwischt. Aus dem gewaltigen Entführer Idas aber, der auch durch die Beiworte ὑπέρβιος, περιθαρσής, acer, ferox charakterisiert wird, ist in den skandinavischen Königssagen durch historisierende Umgestaltung der königliche Kämpfer, Ritter und Held Hotherus geworden, dem sich in der Erzählung Saxos die ganze Sympathie zuwendet. Hingegen tritt der isländische Hödr ganz gegen Baldr und Loki zurück, erinnert aber dafür durch seine Blindheit[1], durch das Dunkel, das sein Auge umnachtet, an die Herkunft des Idas von dem Dunkelgott Aphareus. Und

---

Ἔλαειρα und Ἐλέρα (Myth. Lex. II 1992) erklären sich vielleicht durch den Stamm von σέλας und σελήνη.

[1] An der Angabe, dass H. blind gewesen sei, nimmt NIEDNER S. 315 Anstoss. Der Versuch, auch in dem Namen des Idas eine Bezeichnung seiner geringen Sehkraft zu sehen, etwa so, dass Ἴδας Koseform zu einem Ἀίδης wäre, scheitert an der Länge des ι. Derselbe Einwand trifft die Etymologie MANNHARDT's, Ethnol. Z. 7, 312.

nun stehen diesem Hotherus-Idas als Nebenbuhler, als Mitbewerber um die Mondmädchen gegenüber einmal die Dioskuren, die schimmernd, mit Locken um Stirn und Schläfe gleich Helios, in purpurner Chlamys, mit Aurora vereint[1], auf goldenem Wagen mit ihren leuchtenden Rossen, den „weitausgreifenden“, „feuerfarbenen“ „Flammenhengsten“ (Ἅρπαγος, Φλόγεος, Ξάνθος) daherkommen, „durch die Sturmesnacht aus dem Wolkenschleier hervorbrechen und das Ende des Unwetters verkünden“ (Denkmäler des klass. Altertums S. 451 a), also unzweifelhaft Lichtgötter sind. Und das andere Mal Baldr[2], der Asen weissester, leuchtend von Antlitz und Haar, schön an Haupt und Füssen, frei von allem Trug, er, dessen Wohnung Breidablick nichts Unreines enthält und dessen Gericht niemand widerstehen kann, und auch diese Schilderung muss auf die Sonne, sei es nun die des einzelnen Tages oder die des ganzen Sommers, gedeutet werden. Und drittens fanden wir als Rivalen des Idas den Phoebus Apollo selbst, den schimmernden, am Himmelsgewölbe πόλος sich drehenden περιπέλλων oder περιπλόμενος; denn nichts anderes ja wird Ἀπέλλων mit seinen Vokalabstufungen Ἀπόλλων und Ἄπλουν bedeuten, indem nur statt der Präposition περί die copulative Vorsilbe ἀ dem Stamme vorgesetzt ist: also Φοῖβος Ἀπόλλων der mit oder an dem Himmelsgewölbe sich drehende, schimmernde Gott, der Sonnengott[3]. Und so hätten wir denn auch hier die alte Liebesgeschichte von Sonne und Mond, die noch heute im Liede lebt, wenn wir vom Mond und seiner Frau, der Sonne, singen. Und vollends in alten Mythen finden wir das Verhältnis der beiden Gestirne gar oft als ein Liebesverhältnis aufgefasst, nur dass natürlich entsprechend dem ursprünglichen

---

[1] Flasch, Verhandlungen der 41 Vers. deutscher Phil. S. 258 ff.

[2] Siehe bes. E. H. Meyer's Germanische Mythologie.

[3] Usener's Erklärung des Namens erscheint zu abstrakt (Götternamen 303 ff.). Für die Kürze des ἀ vgl. ausser der oben besprochenen Iliasstelle z. B. Odyssee Z. 162.

grammatischen Geschlecht das Nachtgestirn als das Weib (die Geliebte), der Sonnengott als der Werbende erscheint. „Die beiden unausgesetzt hinter einander herwandelnden Gottheiten sind als zwei Liebende gedacht, die in brünstigem Verlangen der eine dem anderen folgt, um ihn zu erreichen“[1], und „das Wunderland des Westens“ ist vorzugsweise „zum Schauplatz der Liebesthätigkeit beider gemacht“ worden. Daselbst wartet die Mondgöttin „des Geliebten, der, ihr nacheilend, in jenem Zaubergarten der Lust ihrer Liebe sich erfreut“. Oder sie folgt ihrerseits dem Geliebten, „seiner und seiner Liebe begehrend“, bis zur Zeit des Neumondes, zur Zeit der Konjunktion ihre Vereinigung erfolgt. Sagt doch schon Plutarch[2]: καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν Σελήνην ἔρωτι τοῦ Ἡλίου περιπολεῖν ἀεὶ καὶ συγγίγνεσθαι ὀρεγομένην. „Sonne und Mond sind ein himmlisches, von Natur für einander bestimmtes Paar, die Sonne „ein glänzender, unvergleichlicher Held“, der Mond „das schönste Weib, welches in der Welt zu finden ist“[3]. „Sie lieben sich, aber ein unbegreifliches Schicksal, welches auf das Walten einer bösen Macht schliessen lässt, verhindert, dass sie ihrer Liebe froh werden. Der Mondgöttin Schönheit ist am vollkommensten zur Zeit des Vollmondes und naturgemäss das Liebesverlangen des Gottes da am heftigsten. Allein sie sind weit von einander entfernt. Sie wollen ihre Vereinigung bewirken und nähern sich einander, aber o weh! die Geliebte fängt alsbald an dahinzuschwinden“, und nach ihrer Vereinigung mit dem Sonnengotte, nach der Konjunktion wechselt sie aufs neue Gestalt und — Gesinnung. Der liebeglühend der luna fallax nachsetzende Gott findet bei ihrer Verfolgung einen jähen Untergang. Ist es Untreue oder Misstrauen, Selbstbescheidung oder Ueberhebung, Eifersucht und Tücke anderer oder eigene Verschuldung, was die Liebenden trennt: kurz,

[1] Gilbert, Griech. Götterlehre 1898 S. 406, 407.
[2] De facie in o. lunae c. 30.
[3] Siecke, Liebesgeschichte des Himmels, init. Strassburg 1892.

ihr Liebesglück ist nicht von Dauer, ihre Vereinigung stets nur vorübergehend, ihr Los ein tragisches. — Von solchen Betrachtungen ausgehend, haben ROSCHER, MANNHARDT und SIECKE[1] und neuerdings GILBERT aus einer Reihe griechischer, germanischer, lettischer und indischer Sagen und Märchen jene alte „Liebesgeschichte des Himmels“ rekonstruiert. Orpheus und Eurydike, Hippolyt und Phaedra, Dionys und Ariadne, Herakles und Omphale, Jason und Medea, Helios und Perseis, Zeus und Selene, Apoll und Koronis und andere Liebespaare mehr werden so als Sonne und Mond gedeutet, und zu ihnen gesellt sich nun auch Kastor und Hilaeira, Polydeukes und Phoebe (Apollodor 3, 11, 2, 2).

Ja, GILBERT erneuert sogar den interessanten Versuch, die griechischen Hauptgöttinen, eine Athene[2], eine Aphrodite, die Hera nicht minder wie die Artemis als Mondgottheiten zu deuten, sowie Hermes und Pan, Kronos[3] und Prometheus, Ares und Hades und andere mehr lokale Gottheiten von ihm als Dunkelgötter aufgefasst werden. Und wenn auch manche seiner Ausführungen gewiss der Berichtigung bedürfen, so hat doch GILBERT durch die scharfe Herausarbeitung der alten Gegensätze von Himmel und Erde, Dunkel und Licht, Sonne und Mond in die bunte, üppig wuchernde Mannigfaltigkeit wirr sich verschlingender Sagen eine überraschende Klarheit und Ordnung gebracht.

---

[1] Vgl. ausser SIECKE's „Liebesgeschichte des Himmels“ auch dessen Vortrag über „die Urreligion der Indogermanen“ (Berlin, Mayer & Müller, 1897). Von ROSCHER ist neben seinen früheren Arbeiten der Artikel im Myth. Lex. über die Mondgöttin zu vergleichen. Von MANNHARDT „die lettischen Sonnenmythen“ (Ethn. Z. 7, 73ff., 209ff., 281ff.).

[2] Dazu würde meine Zusammenstellung der Athene mit Wōdan vorzüglich passen: die „Odinsmaid“ wäre eben der „wandelnde“ (vgl. vādere) Mond. Doch hat sich diese Etymologie (l. l. S. 114) ebenso wenig wie die übrigen aus jener Abhandlung einer Beachtung seitens der Gelehrten erfreuen können.

[3] Für die Grundbedeutung dieses Gottes vgl. die von mir aufgestellte Gleichung: Κρόνος: Κρᾶνίον = θρόνος: θρᾶνίον. l. l. S. 107.

Wir wollen hier nur eines der erwähnten Liebespaare in Betracht ziehen, weil sich durch dasselbe nicht bloss jene Wechselbeziehung zwischen Sonne und Mond, sondern auch noch eine andere Aehnlichkeit mit der Idassage erschliesst. Siehe Mythol. Lex. II 1388 ff.

Apollo hat beim boibeischen See am Fusse des Pelion Koronis, die Tochter des Lapithenkönigs Phlegyas, besucht und mit ihr den Asklepius gezeugt: während aber Koronis noch mit dem Götterkinde schwanger ging, gab sie sich im Hause ihres Vaters heimlich einem Gastfreunde aus Arkadien hin, dem Ischys, des Elatos Sohn. Deshalb tötete Apollo sie[1]; und als die Leiche der Koronis schon auf dem Scheiterhaufen lag, eilte der Gott herbei, entriss sein Kind der sich vor ihm teilenden Flamme und brachte es zum Centauren Chiron, bei dem Asklepius erzogen ward. Vgl. besonders Pindar (Pyth. 3), aus dessen Scholiast wir ausserdem erfahren, Koronis hätte sich dem Ischys deshalb ergeben, weil sie befürchtet habe, später von Apollo verlassen zu werden. Uebrigens erfährt Apollo (nach Hesiod[2]) die Schuld des Mädchens durch einen heiligen Raben, der ihm gleich den Raben Odhins die Nachricht bringt.

Bei Isyllus führt Koronis den Namen Αἴγλα, d. h. Glanz, und μέλαινα αἴγλη bezeichnet bei Euripides Tr. 551 speziell die Nacht und αἱ αἶγλαι bei Soph. O. R. 207 die Fackeln. Suidas aber sagt s. v. Αἴγλη. καὶ ἡ σελήνη οὕτω καλεῖται. Apollodor (III, 10, 3) und andere wieder nennen Arsinoe, eine Schwester Hilaeiras und Phoebes, als die Mutter des Asklepius. Doch auch abgesehen von diesen Benennungen müssen wir Koronis, das als Adjektiv „gekrümmt, krumm-

---

[1] Siehe SERVIUS Verg. Aen. 7, 761. Pindar lässt die Rache durch seine Schwester vollziehen. Pyth. 3, 15 ff., 56 ff. Nach dem Mythogr. II Vatican. (22) hiess der heimliche Beischläfer Lykes, was an Lynkeus erinnert.

[2] Vgl. HYGIN f. 202.

hörnig“ bedeutet, auf die Mondsichel beziehen: und mit Recht wird Koronis daher „Flammenmädchen“, Tochter des Phlegyas, genannt. Dieses „Flammenmädchen“ nun sehen wir ganz wie Hilaeira-Phoebe-Marpessa von zwei Rivalen umbuhlt: von dem Sonnengotte Apollo und dem Elatossohne Ischys [1]. Und auch dieser erlangt von Koronis wie Idas von Marpessa den Vorzug. Aber Koronis stirbt von der rächenden Hand des getäuschten Apollo, sowie der Mond mit aller seiner Pracht vor der aufgehenden Sonne erstirbt. Hingegen ist — und damit kommen wir auf unseren Mythus zurück — Kastors Tod, seine Vernichtung durch den mondbeglückten Berggeist Idas nichts anderes als der allabendlich sich vollziehende Sonnenuntergang, das Verschwinden der Sonne hinter den Bergen, über die nun der Mond seine milden Strahlen ergiesset. Und der Abendstern, der mit dem Versinken der Sonne erstrahlt, ist eben jener Lynkeus oder Lyggeus, der dem dunkelen, allein nicht sehenden Idas beisteht, ihm Licht und Hülfe bringt, ein wahrer Phosphoros und Lucifer. Sind doch noch bei Homer die beiden Begriffe Hülfe und Licht in dem einen Worte φάος vereinigt (P. 615, Z. 102, Φ 538). Durch dies φάος des Abendsterns wird Kastor in der Eiche entdeckt, wie es bei Pindar heisst; wir würden sagen hinter Wolken, die in dem Mythus eben als weitverzweigter Baum aufgefasst sind. Aehnlich diesem Lynkeus leuchtet auf dem Bilde einer Spiegelkapsel (M. L. II S. 3122) Phosphoros mit der Fackel dem Pan voran, welcher die bräutliche Selene auf seinem Rücken davonträgt. Πὰν ὁ σκοτεινός und Phosphoros bilden ein ähnliches Paar wie Idas und Lynkeus, und Selene ist gleich Hilaeira-Phoebe. Selenes Entführung durch Pan vollzieht sich in der Abenddämmerung, wenn Hesperos erstrahlt, der stets als Führer des nächtlichen Brautzuges gefeiert ward. Hesperos

[1] Dem im Fichtendunkel geborenen ?? Kraftriesen. Oder dem Sohn des Helden von Elatea. Ἐλάτεια hatte im Anlaut ein Ϝ, und das Patronymikon bei Pindar (3, 55) lautet Εἰλατίδας.

erstrahlt auch dem Idas, dem Bräutigam und Rächer der Hilaeira. Und Lynkeus ist selbst Geliebter des Mondmädchens Phoebe, so wie nach einem litauischen Volksliede umgekehrt ein Liebesverhältnis zwischen dem Mond und dem weiblichen Morgenstern bestand. Siehe wieder MANNHARDT, Die lettischen Sonnenmythen S. 83 der Zeitschrift für Ethnologie VII 1875.

> Mond wandelte nun einsam,
> Fasst Liebe zu dem Frühstern. . . .

Wenn nach der messenischen Gestalt der Sage Zeus des Idas Sieg über Phoebus verhindert, so erscheint hier der oberste Himmelsgott als ein wirklicher deus ex machina, als ein künstlich erfundener Gott[1], durch dessen Eingreifen der ursprünglich tragische Schluss der alten Legende gemildert wird. Mit der gesteigerten Idealisierung der Gottheiten vertrug sich nicht die Vorstellung von ihrem Tode; und so machte der heitere Grieche aus dem trübe hinsterbenden Kastor des alten Mythos den unüberwindlichen Phoebos. So endet auch bei Theokrit der Kampf zwischen Kastor und Lynkeus (22, 197 ff.) mit Lynkeus' Tode, während Kastor am Leben bleibt[2]. Hingegen verweilte die ernstere Phantasie der Germanen gerade mit Vorliebe bei dem traurigen Schluss des Mythos, und so finden wir den Tod i h r e s Kastors nicht bloss mit den lebhaftesten Farben geschildert, sondern noch weit über seine ursprüngliche Bedeutung hinaus ausgestaltet. Wer je die Sonne am Meere versinken sah und dabei die mannigfaltigen Wolkenfärbungen und -bildungen bewundert hat, erkennt leicht in der grandiosen Schilderung von Baldrs Leichenbrand (Gylfag. 49) herrliche Bilder des Sonnenuntergangs wieder. Da ragt an der See das Sonnenschiff Hringhorn auf, das „bald wie ein

[1] Doch vgl. eben jenes littauische Lied. Ueberhaupt muss immer wieder auf den hochinteressanten Aufsatz MANNHARDT's hingewiesen werden. So findet sich auf S. 314 für die Verschmähung des Sonnenfreiers durch Nanna-Marpessa eine vortreffliche Parallele.

[2] Vgl. HYGIN, fab. 80.

Ring, bald wie ein Horn aussieht", vergleichbar dem güldenen Becherkahn, auf dem Helios „zu den Tiefen der heiligen dunkelen Nacht" hinabfährt. Und auf einem Wolfe, der mit Schlangen gezäumt ist, kommt wirbelnd herbei eine „feuerrauchende" Riesin und stösst an das Schiff, dass Feuer aus den Walzen hervorsprüht; und über ihr zuckt es, wie wenn Thor seinen Hammer Miolnir schwingt. Und als Baldrs Leiche nach Vikinger-Sitte auf diesem Schiffe und mit ihr Nanna verbrannt ward, da erschienen sie alle die Himmlischen: Odin und Walkyren, Freyr mit seinem goldborstigen Eber und Freya mit ihren Katzen und Heimdall auf dem Hengste Goldzopf, aber auch Bergriesen und Thursen allzumal: fürwahr eine phantasievolle Auffassung der mannigfaltigen Formen, die das goldige, wolkendurchglühende Abendrot am Horizonte hervorzaubert[1]. Hinter jener Schilderung der Edda das Ersterben des Sommergottes zu sehen, wie die Vertreter der germanischen Mythologie es lehren, ist möglich, aber nur als eine spätere Uebertragung eines ursprünglichen Abendmythus auf die Jahreszeiten, sowie derselbe Mythus nachweislich zu einem Bilde der Weltendämmerung ausgestaltet ist.

Wenn wir hieran festhalten und Baldrs Tod gleich dem Kastors als Sonnenuntergang deuten, so erklären sich die weiteren Einzelheiten des Mythus ohne erhebliche Schwierigkeit: Der listige Loki ist wieder der Abendstern, dessen böses Trachten und Auflehnung gegen Gott aus der christlichen Legende bekannt ist, jener „Fürst der Finsternis", dessen Name auf λύγη Dunkelheit zurückgeht. Und sein Strahl ist vielleicht die wunderbare Waffe, die Hotherus weit von Mitternacht zur Zeit der kürzesten Tage herholt und die Sage mistilteinn nannte. Bedeutet doch mist, zum Beispiel im Niederländischen und Angelsächsischen, „Nebel, Finsternis" (siehe auch SCHADE's Altd. Wörterbuch!), und davon

[1] Und wieder nur eine andere Deutung desselben Naturvorganges ist es, wenn Saxo alle Götter zum Kampfe für Baldr herbeikommen lässt.

kann mistil, das Symbol der finsteren Zeit (SCHADE: „Winter"-zeit) herkommen: also mistilteinn gleichsam „Finsterniszweig". Mistiltein als Schwertname hat MÜLLENHOFF (deutsche Altertumsk. V S. 56) aus der Hervarasage nachgewiesen, und NIEDNER l. c. erklärt sogar, dass aus diesem Mistelschwert erst der Mistelzweig der isländischen Sage entstanden sei und nicht umgekehrt. Das Richtige dürfte sein: beides, sowohl Mistelzweig wie -Schwert, sind als symbolische Bezeichnungen für den Strahl des Abendsternes anzusehen. Auch dieser Mistelzweig ist gleichsam ein goldig schimmernder Zweig am Wolkenbaum quale solet . . . brumali frigore viscum . . . virere . . . Verg. Aen. VI 205 f.; und bei dem Mistelschwert denke man an die Sonnenpfeile!

(Schluss folgt.)

---

# II. Miscellen.

**Ersatzmitgaben an Tote.** Der Satz „in sacris simulata pro veris accipi“ ist im heiligen Rechte vieler Völker durchgeführt; namentlich auch in manchen Handlungen und Gebräuchen, die die Pflege der Toten betreffen. Nur wird man nicht immer gleich an bewusste Täuschung oder blosse Symbolik denken, noch auch die gefühlvolle Auffassung des Ovid (fast. 2, 535): „Parva petunt manes, pietas pro divite grata est Munere“ für ursprünglich halten dürfen. Die Toten sind von Haus aus durchaus nicht sehr genügsam. Aber wenn irgendwo der herrschende Glaube gestattete, bei einer Gabe mit wenigem auszukommen, so zog die praktische Erwägung das allerdings vor, ohne nötig zu haben, sich erst irgend einen Scheingrund zu ihrer Selbstberuhigung zu schaffen.

Schon das Begräbnis selbst war ja unter Umständen mit allerlei „Fiktionen“ verbunden. Wenn das römische Pontifikalgesetz für die Zeit des Verbrennens bestimmte, dass dem Toten eine Erdscholle mit ins Grab zu werfen und wenigstens ein Finger von ihm zu beerdigen sei (Preller, Röm. Mythol.[3] II, 95), so mag man das eine absichtliche Selbsttäuschung oder reine Symbolik nennen. Aber die Sitte der sog. Kenotaphien z. B. beruht in ihrem Ursprung gewiss nicht auf blosser Symbolik. Man will vielmehr der ruhelos umherschweifenden Seele des gar nicht oder nicht regelrecht bestatteten Körpers ein Unterkommen schaffen. Das ergiebt sich schon daraus, dass man im Altertum beim Anblick eines solchen Kenotaphs den Namen dessen, für den es bestimmt war, zu rufen, seine Seele

einzuladen pflegte: Wasmansdorff, D. religiösen Motive der Totenbestattung bei d. verschiedenen Völkern (Beilage z. Progr. d. Köllnischen Gymnas. in Berlin 1884), 15ff. Uebrigens werden noch heute solche Kenotaphe für verunglückte Seeleute in der Bretagne errichtet. Da sind sie freilich blosse Tumuli de souvenir geworden: Globus 74, 103.

Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit einem anderen Mittel, einem Toten, dessen Leichnam nicht zu erhalten ist, die Ehren der Bestattung zuteil werden zu lassen. Es besteht darin, dass man eine Puppe oder sonstigen Ersatz an seine Stelle schafft. Die Inder bilden in diesem Falle auf einem schwarzen Ziegenfell eine menschliche Figur von 360 Stielen eines bestimmten Strauches. Diese wird behandelt wie sonst der Leichnam: gebadet, geschmückt, mit einem Kleide bedeckt und schliesslich verbrannt. Doch soll man zu dieser Feier nicht so schnell, nach einigen erst nach 24 Jahren übergehen: Caland, D. altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche 88f. (vgl. Grimm, Kl. Schr. 2, 298; Crooke, Popular religion and folklore of Northern India 231f.). Auf der Insel Bali wird als Substitut des verlorenen Leichnams sein kleines hölzernes Brettchen gebraucht, mit einer männlichen oder weiblichen Figur versehen: Caland a. a. O. 89. Vgl. Wilken, Het animisme bij de volken van den indischen archipel 1, 52f. Wenn bei den Letinesen jemand ertrunken ist und seine Leiche nicht gefunden werden kann, so wird irgend ein Gegenstand, z. B. ein Stein, statt seiner begraben: Wilken a. a. O. 1, 54. Im alten Griechenland scheint beim Scheinbegräbnis öfters ein Wachsbild die Stelle des Leichnams vertreten zu haben: Wasmansdorff a. a. O. 16. Auch hier soll doch wohl der wegen mangelnder Bestattung umirrenden Seele die Möglichkeit gegeben werden, sich wieder mit einem Körper zu vereinigen und mit ihm zur Ruhe zu gelangen. In Mexiko soll sogar in älterer Zeit eine Puppe verbrannt sein und erst in späterer Zeit der König selbst: Preuss, Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten 279f. Man wird bei der Beurteilung dieser und anderer Ersatzgebräuche auch daran denken müssen, welche Wichtigkeit primitive Menschen überhaupt dem Bilde beilegen und wie leicht sie einen sympathetischen Zusammenhang zwischen

ihm und dem wirklichen oder angenommenen Original herstellen.

Aber auch wenn der Leichnam des Toten zur Verfügung steht, wird unter Umständen wenigstens das eine oder andere Glied durch eine künstliche Nachbildung ersetzt. Die Aegypter legten bei der Einbalsamierung an die Stelle des aus dem Körper genommenen Herzens (das als Sitz des Lebens galt) ein „Herzensgefäss“ oder einen Skarabäus aus Stein oder Thon, der durch eine Aufschrift gebeten wurde, beim Gericht nicht als Zeuge gegen den Toten aufzutreten: WIEDEMANN, D. Relig. d. alten Aegypter 156f. Aehnlich sollen die alten Mexikaner verfahren sein: KLEMM, Allg. Kulturgesch. 5, 50.

Auch die Augen wurden in Aegypten oft durch künstliche aus Email oder Stein ersetzt: STADLER V. WOLFFERSGRÜN im 35. Jahresber. des k. k. Real- und Obergymnasiums in Feldkirch 1890, 21. Auch in den Schädeln peruanischer Mumien hat man öfters künstliche Augen entdeckt, wenn auch nur in beschränkten Fällen. Sie stammen vom Riesentintenfisch: V. TSCHUDI, Reisen durch Südamerika 5, 174ff.[1].

Die peruanischen Mumien haben auch vielfach künstliche, aus Holz geschnitzte Schädel, z. B. die vom Totenfelde zu Ancon: PREUSS a. a. O. 55. Wenn auf Timorlant einem Erschlagenen der Kopf abgeschnitten ist, so wird beim Begräbnis an dessen Stelle eine Kokosnuss gelegt, um den Geist zu täuschen und zu beruhigen: FORBES, Wanderungen eines Naturforschers im malaiischen Archipel 2, 48. Dasselbe geschieht auf den Südwestinseln: WILKEN, Het animisme etc. 1, 54. Es soll aber auch wohl dem Toten die Möglichkeit gegeben werden, im Jenseits mit heilen und vollständigen Gliedmassen zu erscheinen. In manchen Gräbern im Bezirk des Terek (Nordkaukasus) hat man neben den Gerippen fremde Gliedmassen (Schädel, Hände, Füsse)

---

[1] Bei den Papuas auf Neu-Guinea wird der Schädel eines Verstorbenen aufbewahrt. Wenn die Fleischteile vergangen sind, werden ihm aus einer besonderen Holzart eine Nase und ein Paar Ohren geschnitten und an dem Schädel befestigt, während in die Augenhöhlen zum Ersatz der Augen gewisse kleine runde Früchte gesteckt werden. Er wird dann zum Hausgott erhoben: WILKEN a. a. O. 2, 178.

gefunden. Die Einwohner erzählen, dass ein Krieger, der etwa im Kampfe ein Glied verloren habe, dies im Grabe ersetzt bekommen habe, nachdem es seinem später erschlagenen Feinde abgenommen sei. So sei es bei ihnen gewesen, so auch im Flachlande, bei den Osseten und Kabarden. Manchmal habe auch ein Held etwaige Trophäen, wie Schädel von Feinden, die er sich im Kampfe erworben, mit ins Grab bekommen. Ztschr. f. Ethnologie 16 (1884), 149ff. Ueber fremde Schädel in deutschen Gräbern s. ROCHHOLZ, Dtsch. Glaube und Brauch etc. 1, 237f.

De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu handelt der Indiculus superstit. 29. SIMROCK u. a. sehen darin Abgaben für den Totenfährmann, SAUPE im Programm des städt. Realgymnas. zu Leipzig 1891, 33 erklärt sie als Votivgaben zur Erlangung von Heilung oder für erlangte Heilung. Dass unter diesen Holzgliedern Grabmitgaben gemeint sind, ist ja im Indiculus allerdings nicht gesagt, doch hat man derartige Funde auf dem Totenfelde von Oberflacht am Lupfen gemacht: ROCHHOLZ a. a. O. 1, 238. 328. WEINHOLD, Altnord. Leben 494. Diese Holzfüsse sollen doch wohl die unbrauchbar gewordenen natürlichen ersetzen.

Mitunter freilich mögen solche in Gräbern gefundenen Glieder, falls sie von anderen Personen herrühren, diese Personen ersetzen und dem Toten ihren Dienst und ihre Hülfe im Jenseits sichern sollen. Das ist vielleicht der Sinn des Jünglingsschädels, den man im Grabe Childerichs zu Doornik gefunden hat: ROCHHOLZ a. a. O. 1, 238; GRIMM, Kl. Schr. 2, 252. Bei den Mongolen müssen mit einem Toten, der mit offenem Munde gestorben ist, neun aus Teig geformte Menschenköpfe begraben werden: Globus 57, 212f. Sie sollen von vornherein die Menschen ersetzen, die der Tote sonst etwa nach sich ziehen könnte. Von den Manobos (Mindanao) erzählt der Jesuitenmissionar P. NEBOT, dass, wenn ein Häuptling stirbt, Mörder ausgehen, um Leute zu töten, deren abgeschlagene Hände der Leiche des Häuptlings mit ins Grab gegeben werden: Globus 71, 19.

Wir kommen damit zu den eigentlichen Beigaben, und zwar zunächst zur Mitgabe von Menschen an Tote. An vielen Orten

haben Frauen und Diener noch bis in neuere Zeiten hinein ihrem Gebieter ins Grab folgen müssen, und noch jetzt ist dieser blutige Gebrauch nicht überall ausgestorben. Dagegen sind z. B. in Japan die ursprünglichen Menschenopfer durch künstlich hergestellte Figuren ersetzt, deren Erfindung Nomino Sukune zugeschrieben wird: Internat. Archiv f. Ethnographie 4 (1891), 124. Sie waren aus Thon oder Holz und wurden mit begraben oder um das Grab herumgestellt. Vgl. WUTTKE, Gesch. d. Heidentums 2, 221. BRAUNS, Japan. Märchen u. Sagen 248 ff. Oder auch rings um das Grab bis zum Halse eingescharrt, so dass gewissermassen eine „Thonhecke“ entstand: Globus 73, 332. Einen Ersatz der Menschenopfer in China sieht DE GROOT in den den Toten in späterer Zeit mitgegebenen beweglichen, hölzernen oder Strohpuppen: Internat. Archiv f. Ethnographie 4, 124. Man versieht in China den Toten überhaupt mit Sänften- und Schirmträgern, mit Reitern, die seine Ankunft im Hades ankündigen sollen. Alles wird verbrannt, ist aber nur aus Papier gemacht: TYLOR, D. Anfänge d. Kultur 1, 457. In Aegypten wurden Figuren aus Kalkstein, Holz oder Fayence, die dienende Männer und Frauen darstellen, dem Toten mitgegeben, um ihm im Jenseits die Arbeit abzunehmen: Globus 70, 280. Am Urquell 5, 4. MEYER, Gesch. d. alten Aegyptens 92. WIEDEMANN, D. Relig. der alten Aegypter 135 f. Solche Figuren hiessen „Uschebte“, d. i. Antworter, weil sie, wenn der Name des Verstorbenen in dem Gefilde Aru zur Arbeit aufgerufen würde, für ihn antworten sollten: STADLER V. WOLFFERSGRÜN a. a. O. 19; vgl. Ztschr. f. Ethnol. 10 (1878), 155. Auch die in peruanischen Gräbern gefundenen Kopfurnen sollen nach MIDDENDORF und H. SCHURTZ Diener oder Freunde vorstellen, die in dieser Form dem Toten nahe blieben, ebenso wie die beladenen Lamas und die Weiber mit Lasten auf dem Rücken und die kleinen Musikkorps, die auf manchen Urnen dargestellt sind und dem Toten ein fröhliches Konzert zu bringen scheinen: Globus 71, 56. Es war ja das Bestreben der Inkas, überall die Menschenopfer zu verdrängen, und so gab man auch in Peru die hölzernen Abbilder der Dienerschaft dem Verstorbenen mit ins Grab: MÜLLER, Gesch. d. amerikan. Urrelig. 379. Auf Tahiti balsamierte man

Fürsten ein. Beim Beginn des Einbalsamierens grub ein Priester dicht unter dem Totenaltar eine Grube, wohinein er durch ein bestimmtes Gebet alle Sünden des Toten bannte. Dazu begrub man ein Stück Holz, „das Holz des Leibes“, das gewiss ein Symbol des Toten selbst war. Dann legte ihm der Priester eine Anzahl Kokosblättchen unter die Arme und auf die Brust mit den Worten: „Da ist dein Kind, da dein Weib, da dein Vater und deine Mutter. Nun sei zufrieden und schau nicht, wieder hierher zurück“: Waitz-Gerland, Anthropol. d. Naturvölker 6, 409. Bei den Dajaken Borneos müssen zum Totenfeste hampatongs, grosse hölzerne Figuren, geschnitzt werden, deren Seelen in der Seelenstadt Sklaven der Verstorbenen werden sollen. Diese hampatongs werden jedoch nur dort geschnitzt und aufgestellt, wo der Einfluss des holländischen Gouverneurs das Töten von Sklaven verbietet: Grabowsky im Internat. Archiv f. Ethnographie 2 (1889), 190. Am zweiten Tage des Tiwahfestes selbst werden (doch ebenfalls nur im Bereiche der holländischen Regierung) statt der Menschen Büffel durch Lanzenstiche totgemartert: Ebd. 199. Der Ersatz von Menschen durch Tiere ist natürlich überhaupt nicht selten. Schon in Rom trat er früh ein: Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 238. Die Negritos der Philippinen legten früher, wenn es ihnen nicht möglich war, einen Tagalen zu töten, statt dessen ein Tier in das Grab ihrer Stammesangehörigen: Ztschr. f. Ethnol. 12 (1880), 147 f.

Auf sonstigen Ersatz der Menschenopfer durch allerlei Ceremoniell, Verstümmelungen, Geisselungen, Scheren und Opfern der Haare u. dgl. soll hier nicht weiter eingegangen werden.

Auch die kostspielige Mitgabe von Tieren spart sich der Hinterbliebene gern und lässt dafür einen Ersatz eintreten. In Aegypten findet man gelegentlich kleine Stein- oder Thonbilder von Ochsen und Gänsen in den Gräbern: Am Urquell 5, 4. Vieh und Herden, die an der Wand im Bilde dargestellt sind, sollten im Jenseits als wirkliche Wesen dem Bedürfnis des Toten dienen: Meyer, Gesch. d. alten Aegyptens 96. Stadler v. Wolffersgrün a. a. O. 19. Das „Umlegetier“ der Inder konnte unter Umständen durch eine von Kusagras verfertigte Kuh ersetzt

werden: CALAND, Die altind. Toten- u. Bestattungsgebräuche 20f. Im Atharva-Veda ist die Vorstellung ausgeführt, dass die bei der Bestattung hingestreuten Getreide- und Sesamkörner im Jenseits als bunte Milchkühe, die beim Melken gut still halten (das Getreide), mit ihren Kälbern (dem Sesam) dem Toten nahen sollen: OLDENBERG, D. Relig. d. Veda 535 Anm. 2. In peruanischen Gräbern sind zahllose Lamabilder aus Stein und Thon gefunden; v. TSCHUDI sagt, sie hätten zum Aufbewahren der l'ipta (ein Zusatz, den man beim Kokakauen gebrauchte) gedient: Ztschr. f. Ethnol. 17 (1885), 103. Aber in den Gräbern von Ancon sind auch kleine Lamapuppen aus Wolle gefunden: ebd. 104. Und in einem Grabe auf der kleinen, nach der Tradition dem Pachacamac geweihten Insel des Titicacasees fand man eine Mumie, umgeben von vielen kleinen goldenen Figuren von Lamas: v. TSCHUDI, Reisen durch Südamerika 5, 312f.[1]. Bei den Golde legen die Frauen unter den Kopf des Toten aus Papier geschnittene Tierbilder: Globus 64, 272. Steinerne und thönerne Taubenmodelle hat man aus den helveto-römischen Gräbern zu Ober-Winterthur erhoben: ROCHHOLZ, Dtsch. Glaube u. Brauch u. s. w. 1, 152. In Wendengräbern fand man Urnen mit Fischschuppen gefüllt, die vielleicht ganze Fische ersetzen sollten (SCHWENCK, Mythol. d. Slaven 304), und die Polaben im hannöverschen Wendland legen sogar eine Schachtel Ungeziefer „statt eines wertvollen Stückes" (Vieh?) in den Sarg: Globus 77, 222.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass der figürliche Ersatz von Menschen und Tieren bei den Mitgaben an Tote in erster Linie auf moralischen und ökonomischen Gründen beruht. Aber unterstützt ist er gewiss durch die Annahme, dass die „Seele" der den Ersatz bildenden Gegenstände dieselben Dienste thue wie das lebendige Wesen selbst.

Auch alle leblosen Gegenstände können durch blossen Ersatz dem Toten zugänglich und nutzbar gemacht werden. Man glaubt eben, dass es genüge, wenn die „Seele" des betreffenden

[1] Es braucht übrigens wohl nur daran erinnert zu werden, dass metallene Tierbilder in Gräbern sehr oft nur den Schmuck vermoderter Gewänder gebildet haben.

Gegenstandes dem Toten folge, und dass dies auf allerlei bequeme Arten erreicht werden könne: WILKEN, Het animisme u. s. w. 1, 88. Am weitesten ist auch nach dieser Richtung wohl die Sitte Aegyptens gegangen. Hier glaubte man sogar, dass die in den Gräbern bloss abgebildeten Vorgänge aus Küche, Handwerk und bürgerlichem Leben, von Festen und Gelagen im Jenseits zu wirklichen Ereignissen würden: Am Urquell 5, 4. WIEDEMANN, D. Relig. d. alten Aegypter 163f. Möglicherweise sind auch die Darstellungen von Leichenspielen und Wettrennen des Cirkus auf italischen Sarkophagen, Aschenkisten u. s. w. als ein Ersatz wirklicher Ausführung zu betrachten: BACHOFEN, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten 52. Auch in China machte man sich die Sache recht einfach und leicht, wenn auch nicht immer billig, indem man alle möglichen Gegenstände, für die der Tote im Jenseits nur irgend Verwendung haben konnte, aus Papier nachbildete und verbrannte. Vgl. TYLOR, D. Anfänge d. Kultur 1, 485f. Ausland 62, 455. SONNTAG, D. Totenbestattung 47[1]. Noch einfacher und billiger verfahren andere Völker. Bei den Dajaken stellt und legt man um den ausgestellten Leichnam herum und über ihn hin die Reichtümer des Verstorbenen. Aermere Leute aber leihen Sachen, um den Schein zu wahren, dass der Verstorbene reich gewesen sei; die Sachen werden nach Ablauf des Begräbnisses den Eigentümern zurückgegeben: GRABOWSKY im Internat. Archiv f. Ethnographie 2 (1889), 179. Die Meinung ist aber, dass die Seelen aller dieser Gegenstände dem Toten ins Jenseits folgen: WILKEN, Het animisme u. s. w. 1, 94f. Bei den Igorroten auf Luzon wird am ersten Tage nach dem Tode die Leiche auf ein hohes Stuhl-

[1] Auf diesem Gedanken, dass durch Verbrennung die „Seele“ eines Gegenstandes entbunden wird, beruht auch die von MARCO POLO berichtete tatarische Sitte der Heirat zwischen Toten. Sie wurde durch Verbrennung eines schriftlichen Kontraktes vollzogen, durch den die beiden Beteiligten in der anderen Welt die Thatsache erfahren sollten. Auch was als Brautschatz zwischen den Eltern vereinbart war, liess der, der es zu zahlen hatte, auf ein Stück Papier malen und verbrannte dieses in dem Glauben, dass sich das Verzeichnis im Jenseits für das neue Ehepaar verwirklichen würde. Schon ein chinesischer Autor des 12. Jahrh. erwähnt diesen Brauch: Globus 71, 180.

gerüst inmitten der Hütte aufrecht hingesetzt. Dann wird die gesamte Habe des Verstorbenen neben der Leiche ausgebreitet, ein Teil seines Schmuckes wird ihm angelegt, mit den Geldstücken ihm vor den Ohren herumgeklimpert, die Waffen abgeputzt und ihm vor das Gesicht gehalten, kurzum alles gethan, um ihm zu zeigen, dass sein Hab und Gut in bester Ordnung mit ihm ins Grab wandern werde. Bald aber verschwindet ganz heimlich ein Stück nach dem anderen, bis ihm zuletzt nur das Gewand und die wenigen Schmuckgegenstände bleiben, die er auf dem Körper trägt: Ztschr. f. Ethnol. 15 (1883), Verhandl. 385f. Wenn bei den Betschuanen die übrigen Begräbnisceremonien erledigt sind, bringt eine ältere Frau, wahrscheinlich eine Verwandte des Verstorbenen, seine Waffen, sowie verschiedenerlei Samenkörner von Garten- und Feldfrüchten, Knochen von einem alten Ochsen u. s. w. Endlich wendet man sich nach dem Grabe und spricht: „Hier hast du alle deine Sachen.“ Hierauf nimmt man die Sachen wieder mit fort: ANDERSSON, Reisen in Süd-West-Afrika, deutsch von LOTZE, 2, 216f. Aehnlich verfahren die Winnepegs von Nordamerika: TYLOR a. a. O. 1, 485.

Eigentlich muss man schon immer von einem blossen Ersatz reden, wenn der Tote nicht seine gesamte Habe mit ins Grab bekommt. Wie die Mitgabe von Schätzen und Geld mehr und mehr beschränkt wurde, habe ich in dieser Zeitschrift 2, 205ff. besprochen. Vgl. auch noch TYLOR a. a. O. 1, 485f.

Waffen und Werkzeuge aller Art finden wir vielfach nur in modellartiger Gestalt oder aus minderwertigem Stoff gefertigt als Beigaben vor. So in griechischen Gräbern Messer, Löffel, Fleischgabeln u. dgl. meist von Blei: HERMANN, Lehrbuch der griech. Privataltertümer, 3. Aufl. von H. BLÜMNER, 380, Anm. In Japan werden Schwerter aus weissem Holz den zum Tragen eines Schwertes Berechtigten mitgegeben: LUBBOCK, D. vorgesch. Zeit 1, 149f. Auf den Batuinseln werden am Tage nach einem Begräbnis die Kleidungsstücke und Gerätschaften des Toten aus dem Dorfe gebracht, wobei der Priester diese Dinge dem Geist des Toten anbietet. Sachen von Wert, wie Schwerter und Lanzen, werden nur in kleinen Nachbildungen von Holz zum

Opfer gebracht: WILKEN, Het animisme etc. 1, 101. In den Gräbern der Eskimos trifft man oft Modelle von Werkzeugen und Waffen: LUBBOCK a. a. O. und 2, 212. In Lückendorf bei Oybin (Kgr. Sachsen) werden noch heute den im Kindbett gestorbenen Wöchnerinnen alle die Pflege des Säuglings betreffenden Geräte teils in natura, teils in Modellen in den Sarg mitgegeben. Bedingung ist, dass sämtliche Gegenstände schon gebraucht sein müssen; nur die Wäschemangel und das Mangelholz, die in stark verkleinerten Modellen beigegeben werden, werden neu gefertigt: Ztschr. f. Ethnol. 13 (1881), Verhandl. 104.

Namentlich vorgeschichtliche Gräber liefern reiche Belege für diesen Gebrauch der Ersatzmitgaben. Schon in Gräbern der jüngeren Steinzeit findet man oft Feuersteinsachen, die nur eine teilweise und rein zufällige Bearbeitung erfahren haben, Splitter, Beile, die oft durch flüchtige Bearbeitung eine neue, aber kaum verwendbare Schneide erhalten haben: MÜLLER, Nordische Altertumskunde, dtsch. von JIRICZEK 1, 112[1]. Ebd. 1, 418 ff. meint MÜLLER, dass man in der jüngeren Bronzezeit wenigstens in Skandinavien aus dem Grunde zu dem Auskunftsmittel der verkleinerten Nachbildungen gegriffen habe, weil nach Einführung der Leichenverbrennung grössere Beigaben in der Urne keinen Platz mehr hatten. Das sehr reichhaltige, der Bronzezeit angehörende Gräberfeld von Pilin in Ungarn lieferte ausser zahlreichen Urnen mit Leichenbrand eine erhebliche Menge von Miniaturbronzen, Hohlkelten, Palstäben, Sicheln, Dolchen u. s. w., die offenbar eigens für den Gebrauch als Grabmitgaben gearbeitet sind: HOERNES, Die Urgeschichte des Menschen, 409. Unter den sehr reichen Beigaben bei der Mumie der Königin Aah-Hotep, Gattin des Kamose, eines ägyptischen Königs der 17. Dynastie, befanden sich auch drei goldene und sechs silberne Miniaturbeile: Ebd. 451 (HOERNES bezeichnet sie als Amulete). In einem Grabe in Bohuslän entdeckte HOLMBERG eine 4—5 Zoll

[1] In den häufig (auch in Gräbern) vorkommenden Miniaturäxten der Steinzeit sieht MÜLLER a. a. O. 1, 171 religiöse Symbole, die ursprünglich in der Vorstellung von der Bewaffnung des Donnergottes mit einer Axt begründet waren. Vgl. MEYER, German. Mythol. 57 f. Warum sollen es nicht einfach Ersatzmitgaben sein?

lange Eisenaxt: WEINHOLD, Altnord. Leben 487. In der Ztschr. f. Ethnol. 9 (1877) Verhandl. 350 werden ein Miniaturschwert, gefunden in einer Urne bei Neuendorf (Kr. Lebus), und ein Miniaturcelt aus Paulinzelle bei Ilmenau in Thüringen beschrieben. Auf einem Urnenfelde bei Alteno (Kr. Luckau) hat man in einer Urne kleine Knochenkeulchen gefunden, wahrscheinlich aus Hirschhorn: Ebd: 17 (1885), Verhandl. 83. Vgl. auch noch LINDENSCHMIT, Handbuch d. deutschen Altertumskunde 1, 196. Sollte übrigens bei der Mitgabe solcher Miniatursachen nicht auch die Auffassung mitgespielt haben, dass die Seele selbst, für die sie doch bestimmt sind, von kleiner, oft winziger Gestalt ist?

Natürlich wird auch kostbarer Schmuck durch geringwertige Nachahmungen ersetzt. In den skandinavischen Gräbern der Bronzezeit sind die Schmuckringe am häufigsten durch Miniaturstücke vertreten: MÜLLER, Nordische Altertumskunde 1, 418 ff. Auch in Hallstatt trifft man winzige Spiralfibeln, Ringe, Gewinde und ähnliche Erzgegenstände: WEINHOLD, D. heidnische Totenbestattung in Deutschland, Sitzungsber. d. philos. histor. Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien, 30 (1859), 179. Ein grosser Teil des in etruskischen Gräbern gefundenen Schmuckes ist dünn und winzig: LUBBOCK, D. vorgesch. Zeit 1, 149. TYLOR a. a. O. 1, 486. Bei der Ceremonie der Leichenwaschung wird bei den Balinesen ein goldener Rubinring auf die Zunge der Leiche gelegt, aber unmittelbar vor der Verbrennung wieder weggenommen und durch eine Blume ersetzt. WILKEN, Het animisme etc. 1, 62.

Kleider sind es hauptsächlich, die, aus Papier angefertigt, in China zum künftigen Gebrauch des Toten verbrannt werden. Im Ausland 62, 455 f. ist recht anschaulich eine solche Scene aus Swatow geschildert. Drei Jahre lang werden am Todestage dem Verstorbenen Geschenke an papierenen Kleidern dadurch nachgeschickt, dass man sie verbrennt: Ebd. 456. Aehnlich in Japan (LANGEGG, Japanische Theegeschichten, 209) und Tongking: Globus 65, 85. Und wenn der heutige Hindu seinem verstorbenen Vater Totenkuchen mit Blumen und Betel darbringt, so legt er ein wollenes Garn über den Kuchen und

sagt bei Anrufung des Toten: „Möge dieser Anzug, aus Wollengarn gemacht, dir willkommen sein“: TYLOR, D. Anfänge d. Kultur 1, 486.

Nach all diesen Beispielen kann es uns nicht mehr wundern, wenn sogar Speisen den Toten in ungeniessbarer Nachbildung mitgegeben werden. Als solche sind die Eier aus Thon, Marmor u. dgl. zu betrachten, die man in griechischen und italischen Gräbern gefunden hat: BACHOFEN, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten 50 ff.; HERMANN, Lehrbuch der griech. Privataltertümer, 3. Aufl. von H. BLÜMNER 380 Anm.; ROSCHER, Mythol. Lex. 2, 2322. Auch die im Gräberfelde von Zaborowo in Posen gefundenen Eier- und Käsesteine hält VIRCHOW für Ersatznahrungsmittel, die den Toten mitgegeben sind: Ztschr. f. Ethnol. 5 (1873), Verhandl. 99 f. Nach altägyptischer Anschauung sind wirkliches Fleisch und Brot für den Toten nicht absolut erforderlich. Gemaltes oder in Stein gehauenes genügt, auch blosse Listen an der Wand, schliesslich sogar die einfache Recitation der Worte: „Tausend Brote, tausend Weinkrüge, tausend Rinder, tausend Gewänder für den Verstorbenen N. N.“: MEYER, Gesch. d. alten Aegyptens 96; WIEDEMANN, D. Relig. d. alten Aegypter 164. Am Urquell 5, 4; STADLER V. WOLFFERSGRÜN a. a. O. 19. Mit den ägyptischen Grabbildern ist vielleicht die Darstellung des Familienmahles auf griechischen Gräbern zu vergleichen: HERMANN a. a. O. 385; SITTL, Archäologie d. Kunst 859; vgl. 858. Eine an das Kenotaph erinnernde Sitte der siebenbürgischen Rumänen sei hier angeschlossen. Wenn jemand von ihnen im Auslande stirbt, so werden seine Kleider mit allen Förmlichkeiten eines regelrechten Begräbnisses auf den heimischen Friedhof getragen. Hier stellt man ihm zum Gedächtnisse ein schmuckloses, hölzernes Kreuz auf. Die Verwandten veranstalten auch in diesem Falle zum Andenken des Verstorbenen das übliche Totenmahl, wobei durch das betreffende Dorf ziehende fremde Leute besonders gastfreundlich bewirtet werden: Globus 57 (1890), 30. Man hielt es offenbar für möglich, dass sich in dem Fremden die Seele des Toten verkörpert habe.

Endlich sind noch die Nachbildungen von Fahrzeugen, Schiff und Wagen, zu erwähnen. In den Gräbern der Eskimos

trifft man oft die Modelle von Kajaks: LUBBOCK, D. vorgesch. Zeit 1, 149. In Indien wurde Rohr auf das Grabmal des Verstorbenen niedergelegt mit den Worten: „Dies Rohr besteige als Fahrzeug; auf dem Rohr gehe den Weg; mit dem Rohrfahrzeug fahre hin, fahre vorwärts, fahre hinauf“: OLDENBERG, Relig. d. Veda 545 Anm. 2. Vgl. CALAND a. a. O. 153. Bei den Malaien, deren Weg ins Jenseits über das Meer führt, werden oft Miniaturkähne neben das Grab gestellt. Doch wird bei einigen Stämmen, z. B. den Milano Borneos, der Gebrauch des Miniaturschiffes in das Jenseits verlegt, wo es sich zu einem herrlichen Schoner vergrössert: RATZEL, Völkerkunde 2, 483. Unter den erstlich schon erwähnten Beigaben bei der Mumie der ägyptischen Königin Aah-Hotep fanden sich auch zwei Miniaturbarken, eine goldene und eine silberne, mit Rädern, Ruderern, Lootsen, Steuermann und dem Konterfei ihres Gemahls Kamose: HOERNES, D. Urgesch. d. Menschen 409. Bei Nors im Amt Thisted in Jütland entdeckte man unter Topfscherben in einem der dort zahlreichen kleinen Grabhügel ein mit einem flachen Stein bedecktes Thongefäss, in dem sich an hundert kleine, in einander gelegte Boote aus Goldblech befanden: MÜLLER, Nordische Altertumskunde, dtsch. von JIRICZEK 1, 431; vgl. Globus 65, 222 f.[1]. Auch die sog. „Schiffshügel“, die in mehreren Ostseeländern durch Steinsetzungen Schiffe nachahmen (s. z. B. WEINHOLD, Altnord. Leben 485 f.), sollten doch wohl dem Toten irgendwie im Jenseits als wirkliches Fahrzeug von praktischem Nutzen sein.

Merkwürdig ins einzelne gehen auch hier wieder die Chinesen. Am 60. Tage nach einem Todesfall stellt die Familie auf einen Tisch eine Anzahl Teller mit Opfern und daneben eine Waschschüssel voll Wasser, worin ein halbes Entenei

---

[1] Für die in kleinster Gestalt gedachte Seele reichen auch sonst kleine Fahrzeuge aus. Auf Mulgrave (Marschallinseln), wo die Toten begraben werden, wird nach der Beerdigung ein kleines Kanoe mit einem Segel und befrachtet mit einem Stückchen Kokosnuss in See gelassen, um die Seele des Toten, die zurückkehren und schaden kann, fern zu halten: WAITZ-GERLAND, Anthropol. d. Naturvölker, V 2 152 f. Vgl. das Seelenschiff der Japaner: LIPPERT, D. Seelenkult etc. 23.

schwimmt. Eine Ente aus Papier und Bambus, auf der eine Menschenfigur aus Papier reitet, wird auf das Wasser daneben gesetzt. Das Bild stellt den Toten vor, die Ente sein Beförderungsmittel und die Eierschale ein Boot; wahrscheinlich wird ihm die Wahl überlassen. Ein anderes Verfahren ist, ein Papierbild des Toten in eine mit Rädern versehene Sänfte von gleichem Stoff zu setzen, an der ein papierener Kranich befestigt ist, als ob er die Sänfte zöge. Vor diesem Kranich sind zahlreiche Gegenstände aus Papier, Kleider, Geld u. s. w. hingelegt, und man glaubt, dass der Kranich den Geist des Toten samt den Gütern auf die Reise befördert: DENNYS, The folklore of China 24f.

Von den mehrfach in Gräbern gefundenen kleinen Bronzewagen (vgl. z. B. WEINHOLD, D. heidnische Totenbestattung in Deutschland, Sitzungsber. d. philosoph.-histor. Klasse d. Akad. d. Wiss. in Wien 29 [1859], 192f.; 30 [1859], 212ff.) meint BASTIAN (Ztschr. f. Ethnol. 14, Verhandl. 51f.; vgl. 43ff., 172), sie sollten symbolisch der Fortschaffung des Toten dienen. Wenn sie mit Vögeln versehen seien, so deute das auf eine Fahrt zum Himmel.

Ich schliesse mit einer Notiz der Revue des tradit. popul. 1900, 323, die ich dem Journal of American folklore 13, 291 entnehme, und die beweist, wie sich auch heutigen Tages noch mancher in diesen Dingen durch praktischen Ersatz zu helfen weiss. Danach befahl kürzlich im Arrondissement Dinan ein wohlhabender Landmann seinen Erben, ihm in seinem Sarge einen grossen Regenschirm von blauer Baumwolle an die Seite zu legen. Auf der Seefahrt ins Jenseits wollte er diesen Schirm als Segel benutzen.

Dortmund. P. Sartori.

# III. Litteratur.

Ararat und Masis. Studien zur armenischen Altertumskunde und Litteratur von **Friedrich Murad.** Heidelberg, Winter, 1901. gr. 8°. 104 S. M. 7.—.

Die Schrift beabsichtigt, was der nicht ganz glücklich gewählte Titel allerdings kaum vermuten lässt, den Nachweis zu liefern, dass das alte Armenien eine einheimische, an den Berg Masis sich knüpfende Sintflutüberlieferung besessen hat. Dieser Aufgabe wird der Verf. in einer Weise gerecht, die ihm den Dank nicht bloss der Armenisten, sondern insbesondere auch der Exegeten sichern wird.

Die von solider, gründlicher Gelehrsamkeit zeugende Untersuchung geht aus von dem Nachweis, dass das biblische Wort Ararat, welches in den alttestamentlichen Texten viermal vorkommt, ein Land, nicht einen Berg bezeichnen will, und zwar dasselbe Land, welches in den assyrischen Keilschrifttexten vom 12. Jahrhundert abwärts unter dem Namen Urartu vorkommt. Von der Mitte des 7. vorchristlichen Jahrhunderts ab verschwindet das Reich Urartu aus der Geschichte, und seitdem erscheinen auf dem Boden des alten Urartu die indogermanischen Armenier. In ihrer Sprache heisst Volk und Land Haykh, der alte Name Urartu aber hat sich erhalten in der Form Ayrarat als Bezeichnung einer Landschaft, der Centralprovinz von Grossarmenien, welche das Gebiet am oberen und mittleren Lauf des Araxes umfasste. Dieser Name Ayrarat nun kam in der abgeschliffenen Form Ararat zu den Juden, und es kann gar kein Zweifel sein, dass die alttestamentlichen Stellen, an welchen dieses Wort vorkommt (Gen. 8 4; Jes. 37, 38 = II Kön. 19, 37; Jer. 51 27) damit Armenien meinten. Für die Datierung der alttestamentlichen Texte wäre es daher von Interesse, das

Alter des Namens Ayrarat zu kennen. Mit Recht konstatiert aber der Verf., dass eine sichere Antwort auf diese Frage sich nicht geben lässt. Es ist überhaupt zweifelhaft, ob diese Form des Wortes armenischen Ursprungs ist. Aber auch gesetzt dem wäre so, dann könnte doch noch nicht geschlossen werden, dass sein Ursprung nicht über das 7. Jahrhundert hinaufreiche, weil in diesem Jahrhundert die armenisch redenden Indogermanen in ihre neue Heimat eingewandert seien. Denn sicher ist nur, dass vom genannten Zeitpunkt ab die indogermanischen Armenier als herrschende Bevölkerung im Lande Urartu auftreten. Möglicherweise „sassen sie schon seit uralter Zeit im Lande" und wurden jetzt erst, beim Zusammenbruch des Reiches Urartu, die herrschende Rasse.

Im Zusammenhange mit dem Probleme von den Ursitzen der indogermanischen Armenier berührt der Verf. auch die Frage nach dem litterarischen Charakter der „Geschichte von Grossarmenien", welche den Namen des Moses Chorenathsi trägt. Murad scheint den pseudonymen Charakter des Werkes als völlig erwiesen noch nicht anzuerkennen. Hierin vermögen wir dem Verf. nicht zuzustimmen, wohl aber in dem Urteil, das er unmittelbar daran schliesst: „Auf jeden Fall folgt aus der etwaigen späteren Abfassung des fraglichen Werkes noch keineswegs, dass die darin überlieferten Angaben über die Urgeschichte des armenischen Volkes sämtlich auf Erfindungen beruhen. Die Anfechtbarkeit einzelner Stücke berechtigt noch nicht, das gesamte Werk als geschichtlich wertlos im Bausch und Bogen zu verwerfen" (S. 12). Die Geschichte des Pseudo-Moses ist in der That von der höchsten Bedeutung für die Sagengeschichte der Armenier, und nicht bloss der Armenier, sondern auch der Perser: Pseudo-Moses hat eine Quelle ausgenützt, an deren Benützung weder vor ihm noch nach ihm einer der armenischen Schriftsteller ernstlich herangetreten ist: er forschte den Sagen und geschichtlichen Liedern nach, wie sie zu seiner Zeit noch im Munde des Volkes lebten. Aus diesen Liedern und ihrem Inhalte suchte Moses sich die Urgeschichte Armeniens zu konstruieren. Darin, dass er uns den Inhalt und für einen kleinen Bruchteil auch den Wortlaut der nun längst verschollenen Lieder aufbewahrt hat, liegt die unschätzbare Bedeutung seines Werkes.

Nach dieser Seite nun verwertet Murad im weiteren Verlaufe seiner Untersuchung die Geschichte des Moses von Choren.

Für die Beantwortung der Frage: „Lässt sich eine einheimische Sintflutsage bei den Armeniern nachweisen?“ beruft er sich mit vollem Rechte auf das in diesem Falle ganz einwandfreie Zeugnis des Moses (S. 42ff.). Parallel mit dem Zeugnis des Chorenathsi geht das des Nikolaus von Damaskus, erhalten bei Flavius Josephus (S. 47). Nikolaus nennt als den Berg, an den die armenische Sintflutüberlieferung sich knüpfe, „den grossen Berg Baris“. Hierunter kann, wird weiter ausgeführt, kein anderer Berg zu verstehen sein, als der grosse Masis.

Es sei mir gestattet, hier eine Frage zu berühren, über welche MURAD sich S. 52—54 verbreitet. Ich habe seiner Zeit in der Abhandlung über „die nationalen Gesänge der alten Armenier“ (Theol. Quartalschr. 1894 S. 48—76) das Wort azat, welches in der von Moses II, 61 aufbewahrten Strophe vorkommt, als Name, nicht als Beiwort des Masis gefasst. MURAD bemerkt nun: „Letztere Auffassung liegt nicht nur näher, sondern ist auch die einzig richtige“ (S. 53). Ich gebe gewiss zu, dass durch die Belegstellen, welche MURAD nachher beibringt, für azat die Bedeutung „heilig, verehrungswürdig“ erwiesen wird. Diese Bedeutung könnte das Wort an sich auch im vorliegenden Liedfragment haben, so dass man übersetzen dürfte, wie MURAD S. 59 thut, „hinauf auf den Azat Masis.“ Aber ich kann nicht glauben, dass bei der Wortstellung yazati weri Masis diese Uebersetzung erlaubt ist. Wenn also die Druckausgaben den überlieferten Text richtig wiedergeben, worüber ich nicht urteilen kann, da mir Einsicht in das handschriftliche Material nicht möglich ist, so muss es dabei bleiben, dass wenigstens in jenem Liedfragment azat nicht Attribut, sondern Beiname des Masis ist.

Der Verf. kommt zum schliesslichen Ergebnis, dass „die Armenier eine einheimische, mit dem Masis verknüpfte Flutsage hatten“. Dem zweiten Teile dieser These steht jedoch eine gewichtige Instanz entgegen: die Thatsache, dass in der armenischen Litteratur erst etwa vom 12. Jahrhundert ab der Masis als Archenberg erscheint. Vorher wird entweder ein bestimmter Berg gar nicht genannt, oder es wird sogar ausdrücklich die Landung der Arche auf das Kardugebirge, nicht auf den Masis, verlegt. Dieser Instanz gegenüber sucht MURAD seine These dadurch zu retten, dass er die Identifikation der „Berge des Landes Ararat“ mit dem Kardugebirge auf die Einflüsse syrischer

Gelehrsamkeit zurückführt und für Armenien einen Gegensatz behauptet zwischen der uralten, volkstümlichen Ueberlieferung und der erst vom 5. Jahrhundert ab eingedrungenen Deutung der syrischen Gelehrtenschulen. Das Bestreben, auf diesem Wege, den wir keineswegs für verfehlt erklären möchten, seine These zu halten, veranlasst den Verf. zu einem dankenswerten Exkurse über den Einfluss der syrischen Litteratur auf die Entwicklung des armenischen Schriftentums (S. 84 ff.). Ich möchte mir nur erlauben, diesen Exkurs nach einer Seite hin zu ergänzen.

Mit Recht betont MURAD, dass in der Geschichte der armenischen Bibel zwei Stadien zu unterscheiden seien: die erste Uebertragung, die aus dem Syrischen geflossen ist und vor 432 erfolgt sein muss, und die zweite Uebertragung, die auf Grund eines griechischen Kodex vom Jahre 432 ab geschah. Die erstere Uebersetzung nun hat zweifellos, wie MURAD ferner (S. 88) hervorhebt, die zweite in ihrem Wortlaut noch beeinflusst. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen und geradezu behaupten, dass aller Wahrscheinlichkeit nach ein Bruchstück der alten mesropischen Uebersetzung sich erhalten hat in dem apokryphen Briefwechsel des Apostels Paulus und der Korinther. Für die Einzelheiten verweise ich auf meine Untersuchung über den „apokryphen dritten Korintherbrief" (1894). Ausserdem wäre noch nachzutragen, dass GRIGOR CHALATHEANZ 1899 auf Grund zweier Handschriften, einer von Jerusalem und einer von Etschmiadsin, eine alte armenische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik veröffentlicht hat, bezüglich deren vorerst zweierlei als feststehend gelten darf: einmal, dass dieser Text nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Syrischen übertragen ist, und zweitens, dass die syrische Vorlage von der Peschittha verschieden gewesen sein muss (vgl. Litterar. Rundschau, Freiburg, 1900, Sp. 41—44).

Tübingen. P. Vetter.

---

**Theodor Plüss**, Aberglaube und Religion in Sophokles' Elektra. Basel, 1900.

Die vorliegende Arbeit verfolgt den Zweck, das religiöse Niveau des Dramas zu schildern, d. h. die religiösen bezw. abergläubischen Vorstellungen, welche instinktiv die handelnden Personen beherrschen und — wenigstens nach der Meinung des Verf. — oftmals, selbst in den Hauptmomenten einen wesent-

lichen Einfluss auf die Entscheidung ausüben. Dem Verf. ist es leider nicht gelungen, die gefährlichste Klippe derartiger Untersuchungen zu umschiffen. Für seine Behauptung, dass die Elektra „vor anderen ein religiöses Drama“ sei, sucht er ein möglichst reichhaltiges Material zusammenzubringen, und das verführt ihn dazu, auch ganz klare, aus den realen Verhältnissen erklärbare Stellen seiner Theorie zu Liebe umzudeuten. Ganz besonders wird man ihm in den Abschnitten 1, 2 und 4 („Der Angang“, „Schicksalstag und Schicksalsaugenblick“ und „Das dämonische Menschenwort“) den Vorwurf unnatürlicher Künstelei nicht ersparen können. Dass der Pädagog v. 85 das Haus nicht betritt, schreibt der Verf. dem beschreienden Weherufe Elektras zu; der Grund liegt vielmehr in der frühen Morgenstunde; eine Abrede, dass er das Haus sofort hätte betreten sollen, wie Verf. behauptet, besteht nicht; v. 39 bereitet sogar deutlich darauf vor, dass die Stunde, das Haus zu betreten, noch nicht gekommen. Weil Tag, Augenblick und Wort im Aberglauben auch eine Rolle spielen, hält der Verf. jede Erwähnung dieser Dinge bereits für ein Anzeichen religiöser oder abergläubischer Vorstellungen. Auf diese Art hätte er sein Material noch ins Ungemessene vermehren können; denn an noch viel andere Dinge knüpft sich der Aberglauben, und harmloser können sie kaum erwähnt werden als der καιρός an den sieben angeführten Stellen. Die Abschnitte 3, 5 und 6 („Götter des Lichtes und des Dunkels“, „Totenerscheinung und Traumbild“ und „Orakel, Ekstase, Vision“) bieten ihrem Gegenstande nach schon sichreres Material. Doch auch hier trübt die spitzfindige Sophistik den Eindruck in empfindlichster Weise. Man vergleiche nur, was der Verf. S. 11f. über den Lichtgott Zeus vorbringt, oder wie er aus v. 1422f. eine Vision zu konstruieren unternimmt. — Dass auch ab und zu eine wertvolle Bemerkung das Verständnis wirksam fördert, wie das über die Gebete Elektras und Klytaimestras an Apollon Lykeios Gesagte (S. 9ff.), wird bei der intensiven Beschäftigung des Verf. mit diesem Drama nicht wundernehmen. Aber das Wertvolle liegt versteckt unter einem Wust von Verkehrtem, der wohl viele abschrecken wird, bis zu ihm durchzudringen. Für fernere Arbeiten muss der Verf. unbedingt ein weit grösseres Mass von Selbstkritik anwenden, als er es in seinen Elektrabüchern für nötig befunden.

Zürich. L. Bloch.

---

**Edmond Doutté,** Bulletin bibliographique de l'islam maghribin. Oran, 1899.

Derselbe, Mahomet Cardinal. Chalons-sur-Marne, 1899.

Derselbe, Les Djebala du Meroc. Oran, 1899.

Derselbe, Le Far-West Africain (Questions Diplomatiques et Coloniales. Août, 1899, p. 466—470).

Es ist mir ein Vergnügen, auf die Arbeiten des gelehrten Professors an der Medrese von Tlemcen aufmerksam machen zu können.

Die Bibliographie ist ebenso erschöpfend wie belehrend, indem dieselbe kein dürres Verzeichnis von Namen und Titeln giebt, sondern in fortlaufender Darstellung den Inhalt der Bücher und Aufsätze trefflich reproduziert.

N. 2 macht uns mit einer interessanten Form der mittelalterlichen Muhammed-Legende bekannt, die sich in dem Roman Renart le Contrefait (verfasst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch JEAN LECLERC von Troyes) erhalten hat. Darnach war Muhammed ein Kardinal von grosser Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, der dazu gedrängt wurde, den Saracenen das Christentum zu bringen. Er entschloss sich dazu aber nur unter der Bedingung, dass er bei der nächsten Vakanz selbst Papst würde. Als dieses Versprechen später nicht gehalten wurde, verleitete der Kardinal das Volk, welches er bekehrt hatte, wieder zum Heidentum abzufallen. DOUTTÉ zeigt, dass diese Legende mit der Person des Mönches Baḥīra zusammenhängt, von dem Muhammed nach der muslinischen Ueberlieferung seine Gotteserkenntnis bezogen haben soll.

Die Abhandlung über die Djebala von Marokko hat keinen selbständigen Wert, sondern giebt nur ein Resumé von den Forschungen eines der besten Kenner dieses Landes, des Professors am Kolleg von Oran, AUGUSTE MONLIÉRAS (Le Maroc Inconnu. 2 Voll. Oran. 1895—99).

Mit Marokko beschäftigt sich auch der Aufsatz aus den Questions Diplomatiques et Coloniales. Der Verf. will darin Stimmung machen für die politische Wichtigkeit der marokkanischen Frage und ihrer Lösung durch aufklärende Belehrung den Weg bahnen. „Au lieu, de nous laisser hypnotiser par les sables sahariens, tournous les yeux vers notre Far-West!" Der Gang, welchen die Ereignisse inzwischen genommen haben, macht seiner politischen Einsicht alle Ehre.

Fr. Schwally.

**Fr. Giesebrecht,** Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes. Königsberg, 1900.

Verf. macht eine Reihe einleuchtender Gründe geltend, um die von vielen neueren Gelehrten bestrittene Geschichtlichkeit des Sinaibundes zu erweisen. Ich gebe zu, dass ein gewisser Bund am Sinai für die Entstehung des Volkes Israel und seiner Religion von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Aber der Bund in dem von GIESEBRECHT behaupteten Sinne ist ein Phantom. Der Verf. konnte zu keinen befriedigenderen Ergebnissen gelangen, da er zu dogmatisch operiert und zu wenig im stande ist, die Dinge mit dem durch kein Vorurteil geblendeten Auge des Historikers zu betrachten. Fr. Schwally.

---

**Hellmuth Zimmermann,** Elohim, eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte. Berlin, 1900.

Der Verf. unterzieht den Sprachgebrauch von Elohim (Gott) im Alten Testamente einer eindringenden Untersuchung und kommt zu der Ansicht, dass erst eine nachexilische Elohistenschule den Gottesnamen Elohim in das sog. ephraimäische Sagenbuch eingeführt hat. So einleuchtend manches auch ist, im allgemeinen scheint mir die These in dem von ZIMMERMANN behaupteten Umfang weit über das Ziel hinauszuschiessen. In den religionsgeschichtlichen Grundanschauungen geht Verf. mit MAX MÜLLER, was nicht zu billigen ist. Die veraltete Theorie, nach der elohim etymologisch auf arabisch aliha „ängstlich Zuflucht suchen" zurückgeht, wird von ihm ohne Not wieder neu aufgewärmt. Fr. Schwally.

---

Le livre des Mille Nuits et Une Nuit, traduction littérale et complète du texte arabe par le Dr. **J. C. Mardrus.** Tome premier. Paris, 1899.

Der Verf. sucht dem Mangel abzuhelfen, dass in Frankreich bis jetzt keine andere Uebersetzung der 1001 Nacht bekannt ist als diejenige GALLAND's (1704 M.). Und zwar will er eine ganz wörtliche und vollständige Uebersetzung geben. So wünschenswert diese auch für die Kulturhistoriker ist, für das grosse lesende Publikum ist es durchaus unnötig, alle

Obscoenitäten des Originals kennen zu lernen. Haben es ja sogar die Orientalen, welchen gewiss keine Zimperlichkeit in sexuellen Dingen nachgesagt werden kann, für nötig befunden, die für das Volk bestimmten Ausgaben einer gewissen Castigatio zu unterwerfen.

Die Uebersetzung scheint mir im allgemeinen zuverlässig zu sein, wenn ich auch keine Nachprüfung vorgenommen habe. Aber die litterarhistorische Einleitung ist äusserst oberflächlich. Der treffliche Aufsatz des grossen Leidener Arabisten M. J. de Goeje hätte dem Verf. nicht entgehen dürfen. Von hässlichen Druckfehlern ist mir aufgestossen S. IX Anm. 2 Mourouf für Mouroudj; Djanhar für Djauhar. Der Herausgeber der Calcuttan-Edition von 1001 Nacht schreibt sich nicht Macnoghten, wie S. XII u. XIV zu lesen ist, sondern Macnaghten.

Fr. Schwally.

---

**Samuele Giamil,** Monte Singar. Storia di un popolo ignoto. Testo Siro-Caldeo e traduzione Italiana. Rom, E. Loescher & Cie. 1900. 8. 72 u. 94 S.

Das vorliegende Werk bringt einen Beitrag zur Kenntnis der Gebräuche und Glaubenslehren der vor allem auf dem Gebirge Sindschar in Mesopotamien lebenden Anhänger der Sekte der Jeziden. Dabei ist es nicht eine systematische Abhandlung über dieselben, sondern giebt den durch Giamil in Rom besorgten Abdruck der Abschrift eines Manuskriptes, das sich in dem Kloster von Rabban Ormusda befindet, und die Aufzeichnungen eines Geistlichen Isaak über das enthält, was er beim Verkehr mit den Jeziden über deren Glauben zu erkunden vermochte. Bei dem Misstrauen, welches diese Leute dem Fremden entgegenbringen, und bei dem Fehlen einer einheimischen Litteratur bei denselben ist eine solche Arbeit mit Freude zu begrüssen, wenn sie auch wesentlich Rohmaterial von ähnlicher Beschaffenheit bringt, wie die seiner Zeit im Journal asiatique (VII Ser. 20 p. 252ff.; VIII Ser. 5 p. 70ff.) zum Abdruck gekommenen Notes sur les Yezidis von Sioufi. Der Verf. hat das Ganze in die Form eines Dialoges mit einem Jeziden gekleidet, der ihn über die verschiedensten Dinge belehrt. Nacheinander werden die Werke Gottes und sein Aufenthaltsort, die Schöpfung des letzten Adam, die Thaten des Jezid, die gerechten

und tugendhaften Menschen, die bei den Jeziden lebten, behandelt. Dann folgen Festgebräuche am Jahresanfang, bei Hochzeiten, Begräbnissen, in den Tempeln u. s. f.

Der Text ist in syrchaldäischer Urform und in italienischer Uebersetzung gegeben, begleitet von einigen wenigen Anmerkungen, in denen gelegentlich der Autor vor dem Glauben an die vorgetragenen Lehren warnt. Seine thatsächlichen Angaben machen den Eindruck einer getreuen Wiedergabe des Gehörten, ohne dass auf eine kritische Prüfung der Einzelnotizen und der Zuverlässigkeit des Jezidischen Gewährsmannes eingegangen worden wäre. Jedenfalls aber wird die Schrift als Materialbeitrag zur Beurteilung der viel erwähnten, aber wenig bekannten sog. Teufelsanbeter sich nützlich erweisen. Es wäre zu wünschen, dass häufiger über die verschiedenen kleinen Sekten des Orientes, in denen sich jüdische, christliche, muhammedanische und zahlreiche andere Elemente in sonderbarer Weise vermengt haben, derartige anspruchslose Berichte von Selbstbeobachtern gemacht und an zugänglicher Stelle veröffentlicht würden.

Bonn. A. Wiedemann.

---

**Dr. W. Caland**, Altindisches Zauberritual[1]. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika Sūtra. (Verhandelingen der Koninglijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks. Deel III, No. 2). Amsterdam, Johannes Müller, 1900. XII u. 195 S. gr. 8°.

War es ein Zufall, der mir fast zur gleichen Stunde mit FRAZER's Golden Bough in der nun zu drei stattlichen Bänden angewachsenen zweiten Auflage CALAND's Altindisches Zauberritual in die Hände spielte?

A Study in Magic and Religion nennt sich das Werk des englischen Forschers auf der Titelseite. Schlagen wir das Vorwort auf, so werden wir bald inne, in welcher Richtlinie sich FRAZER dieses Studium verlaufen denkt und welche Aussichten er ihm eröffnet. Der Gedanke hieran ist wohl geeignet, den Mut zu beleben, wo man im Buche selbst sich nicht völlig dem ermüdenden Gefühle, ähnlich den in gleichmässigem Takte ans Ufer prallenden Wogen, zu entziehen vermag. Und viel mehr

[1] Leider etwas verspätet eingetroffen. (Anm. d. Red.)

noch als diese befreiende Wirkung ist es der allgemeine Ertrag für die Erkenntnis, um dessentwillen wir uns beim Durchmessen des Weges, wozu uns das Buch einlädt, stets daran zu erinnern haben, dass die aus der Nähe und Ferne zusammengetragenen Thatsachen, weit entfernt, die Neugierde zu befriedigen, einem höheren Zwecke dienen, dass das vergleichende Studium der Sitten und Bräuche und Glaubensvorstellungen nicht in irgendwelchen Einzelkenntnissen aufgehen soll. Well handled, it may become a powerful instrument to expedite progress if it lays bare certain weak spots in the foundations on which modern society is built — if it shows that much mich we are wont to regard as solid rests on the sands of superstition rather than on the rock of nature. Gegenwärtig stehen wir noch am Anfange, und eine klare Vorstellung von der zukünftigen Gestalt unserer menschheitlichen Glaubens- und Lebensformen ist nirgends aufgeblitzt. Yet this uncertainty ought not to induce us, from any consideration of expediency or regard for antiquity, to spare the ancient moulds, however beantiful, when these are proved to be out-worn.

Jene Zauberhandlungen und Sprüche, welche CALAND's Meisterhand im Interpretieren schwieriger Ritualtexte Altindiens unserem Verständnis näher und in vielen Fällen gewiss so nahe als möglich gerückt hat, können sich nicht in den Tempel der Göttin der Schönheit flüchten, an deren Reizen sie keinen Anteil haben. Auch das wissenschaftliche Denken hat über sie längst zu Gericht gesessen. Sie gehören für den gebildeten Inder ebenso wie für die ausserindische denkende Welt zu den Antiquitäten und verdienen auch da, wo sie mit ihren Verwandten in anderen Ländern und unter anderen Völkern ihr zähes Dasein heimlich oder offen weiter fristen, une antiquité contemporaine zu heissen; ein Ausdruck, den Ludwig Noire einmal auf die der menschlichen Bildung vorhergehenden tierischen Bildungen und Gestaltungen angewendet hat. Kaum liesse sich zur Empfehlung der sich bescheiden „Probe einer Uebersetzung" nennenden Arbeit des den Sanskritisten und Ethnologen (in die wir der Einfachheit halber die Religionsforscher einbegreifen) bestens bekannten holländischen Gelehrten Sachlicheres sagen als in den Worten die jenen, Noiré entlehnten Ausdruck erklären: „indem hier die Natur selbst unsere embryonalen Urzustände festgehalten und in zahllosen Exemplaren zu nach-

denkendem Vergleichen und zu ernster Besinnung auf unseren Ursprung um uns ausgebreitet hat[1]".

Nur eines Vorbehaltes bedarf es. Das Kauśika-Sūtra, oder besser gesagt das Zauberritual im Kauśika-Sūtra, da auf dieses allein sich CALAND beschränkt hat, spiegelt solche Urzustände nicht mehr treu und frei von jeder gewaltsamen Verrenkung wider. Alles, was in Indien durch die Lehrer von Profession zuerst bloss mündlich, dann auch schriftlich innerhalb von Schulen oder Sippen aus den Gewohnheiten vergangener Tage aufbewahrt wurde, ist mannigfach verändert worden, bevor es die Censur passierte. So lax diese auch im grossen Ganzen gehandhabt ward, sie hat es doch fertig gebracht, dass die frische Naturfarbe fast überall einer kalten Blässe weichen musste. Auch schon die Form ihrer Ueberlieferung: ein Leitfaden, für die Praxis bestimmt, that der Natur Gewalt an, wobei die Knappheit mithalf, aber doch nur eine untergeordnete Rolle spielte gegenüber dem streng Vorschriftsmässigen, das die ganze grosse Mannigfaltigkeit des wirklichen Geschehens nicht zu ihrem vollen Rechte kommen liess. Doch reichlich genug hat sich trotz alledem von den Zaubermitteln, die Altindien in den tausendfachen Gebrechen und Nöten des menschlichen Lebens gebrauchte, dank der Registrierwut seiner Theologen, erhalten. Für den grossen Dienst, den sie damit der neuzeitlichen Forschung erwiesen haben, wollen wir ihnen es schon verzeihen, dass sie mitunter, anstatt einfach zu übermitteln, was sie im Volke vorfanden, einem Spruch zuliebe eine Handlung erfanden und dergleichen Quid proquo's noch mehr vornahmen. Jedenfalls sucht das Zauberritual des Kauśika-Sūtra seinesgleichen nicht bloss in Indien, sondern auf dem Erdkreise überhaupt. Ich glaube nicht, dass die Babylonier oder Aegypter den Indern die Palme abgewinnen werden.

Nirgends jedoch haben wir so sehr wie hier das Gefühl, dass das Altertum ob indisches oder babylonisches oder germanisches, (ist ohne Bedeutung) noch immerfort unter uns ist. It is beneath our fert — and not very far beneath them — here in Europe at the present day, and it crops up on the surface in the heart of the Australian wilderness and wherever the advent of a higher civilisation has not crushed it under

[1] MAX MÜLLER und die Sprachphilosophie (1879) S. 9.

ground. This universal faith, this truly Catholic creed, is a belief in the efficacy of magic[1]. Es erhellt hieraus die Wichtigkeit der Vergleichung, und zwar nicht einmal so sehr um den Nachweis zu führen, dass oft die nämlichen Zauberhandlungen in Uebung sind an Orten auf verschiedenen Hemisphären und in Zeitabständen, die viele Jahrhunderte betragen, als vielmehr gerade zum Verständnis der Zweckbestimmung der einzelnen Handlung oder einzelner Teile derselben. Es soll daher CALAND mit warmer Anerkennung konstatiert werden, dass er sich nicht damit begnügte, den Sanskrittexten den Sinn zu entlocken, der keineswegs überall offen zu Tage tritt, sondern selbst auch mit der Fackel der Vergleichung hineinleuchtete in die verborgenen Motive der vielfach recht sonderbaren Gebräuche. Wie viel kostbares Gut die seine Uebersetzung begleitenden Anmerkungen hier dem Philologen, dort dem Ethnologen und Anthropologen zur Verfügung stellen, zeigt sich recht deutlich bei der Benutzung des Buches, mag man den Originaltext in BLOOMFIELD's Ausgabe heranziehen oder sich nur um den Inhalt und die Praktiken als solche bekümmern. Ich habe nicht nötig zu versichern, dass bei einer Autorität auf brahmanisch-rituellem Gebiete, die allenthalben rückhaltloser Achtung sich erfreut, dass bei CALAND also der Sanskritist, welcher anderer Meinung ist als er, leicht in die Lage kommen kann, das französische Sprichwort auf sich angewendet zu sehen: Gros Jean veut prêcher son curé. Der Herr Verf. möge es denn dem Interesse zu gute halten, das ich, obzwar kein sūtradhara, an seiner Arbeit nehme, wenn ich hier einiges verzeichne, sogar auf die Gefahr hin, dass es an dieser Stelle, wo eigentlich nur der Religionsforscher zu Worte kommen sollte, nicht angebracht wäre.

VIII, 1: pūrvāhne ist unübersetzt und śālāniveśanaṃ vielleicht richtiger durch ‚Wohnung‘ statt ‚Eingang der Wohnung‘ wiederzugeben. — VIII, 5: adhikaraṇaṃ könnte ‚Dienstleistung‘ bedeuten, in welcher Bedeutung auch adhikāra vorkommt, also etwa: Ueberall (kommt es) beim Opferlohn (auf die) Dienstleistung des Verrichters (an), d. h. ist er nach der Dienstleistung zu bestimmen. — VIII, 10: scheint Dārila wegen nikṛṣṭaṃ eher yathânantaraṃ gelesen zu haben. — XI, 16: würde die Uebersetzung von utsādya mit „Speichel“ (vgl. mahāsamuddo . . . kunapaṃ . . . thalaṃ ussādeti, Cullavagga IX, 1, 3; s. hierzu Sacred Books of the East, vol. XX, p. 301 n. 4) an sich zulässig sein, wenn nicht

[1] FRAZER, The Golden Bough, vol. I S. 74.

die daneben stehenden Zaubergegenstände, d. i. der Wulst[1] der beiden Augen u. s. f. vielleicht doch eher auch für utsādya es näherlegte, an die hinteren angeschwollenen Partien der Zunge zu denken, mit anderen Worten diesen Namen auf einen festen Körperteil zu beziehen, gleichwie die übrigen Namen auf solche Teile bezogen werden. — XIV, 6: hat nagnaprachannaḥ vielleicht den Sinn: (erst) nackt (und dann sofort) bedeckt. — XIV, 31: möchte ich Kern's Deutung der Caland's vorziehen. — XV, 9: erklärt Dārila rājñā durch rājñā saha, also wohl den ‚König miteingeschlossen‘. — XX, 12: soll es heissen ‚giessen sie‘. — XX, 20: scheint mir (mit Dārila) ‚in die mittlere Furche‘ und ‚an der nördlichen Seite‘ richtiger. — XXI, 11: sind es zwölf Schnüre, nicht sieben. — XXIV, 13: ist mir nicht klar, wie das Lied VI, 60 hereinkommt. — XXVI, 1: Keśava ist zunächst allein für die Deutung des hier beschriebenen Zaubers, als gegen Wind, Galle und Schleim gerichtet, verantwortlich zu machen. Ueber das Alter der in der indischen Medizin hochbedeutsamen Lehre von den drei Grundsäften ist jetzt Jolly, Medizin (Grundriss d. indo-ar. Philol. u. Altertumsk. III, 10) nachzusehen. Das älteste Schriftdenkmal, das sie erwähnt, ist übrigens nicht, wie Jolly irrtümlicherweise bemerkt oder wenigstens andeutet (S. 16), der buddhistische Mahāvagga (das Citat soll heissen VI, nicht I, 6; I, 8), sondern das Girimānandasutta im Aṅguttara-Nikāya (vol. V S. 108 ff.), woselbst (a. a. O. S. 110) die Krankheiten erwähnt werden, welche aus der Galle, dem Schleim und dem Winde entstehen (dies hier die Reihenfolge). — XXX, 8: hat Caland wohl auch die Lesart jātījvālena bei der Uebersetzung berücksichtigt, die den Vorzug verdient vor der von Bloomfield aufgenommenen jātājvālena. — XXXII, 1: möchte ich darauf hinweisen, dass im Pāli vijambhikā in der Bedeutung ‚Gähnen‘ vorkommt, z. B. Saṃy. N. vol. I p. 7: Aṅguttara-N. vol. I p. 3, was zur Bestätigung der Richtigkeit von Caland's Deutung von jambha durch ‚Mundsperre‘ dienen dürfte.

Ich lasse anderes lieber bei Seite, um zu XLI, 1: „Wer Regen wünscht, soll sich zwölf Tage allmählich austrocknen lassen“ eine interessante Parallele aus einer gleichfalls altindischen Quelle anzuführen, welche insofern also noch zu dem bisher Angeführten in Beziehung steht, obschon sie, eben als Parallele, zur anderen Seite der Caland'schen Arbeit hinneigt. Im Rurudhamma-Jātaka wird erzählt, dass im Kāliṅga-Reiche (im indischen Osten nördlich von der Godavarī) der Regen ausblieb, was Hungersnot und Epidemien im Gefolge hatte. Das Volk wurde rebellisch und begehrte energisch vom Könige, dass er Regen machen sollte. Der König frug, wie es die früheren Könige in ähnlichen Verhältnissen zu halten pflegten. Die Antwort lautete: „Die früheren Könige gaben, wenn es nicht regnete, Almosen, hielten Fasten und beobachteten das Sittengesetz, zogen sich in ihr

[1] paristaraṇam; die Emendationen Caland's zu dieser Stelle haben viel für sich.

Schlafgemach zurück und blieben sieben Tage lang auf einer Streu von Darbha-Gras liegen" (Jātaka, vol. II, p. 368).

Die angezogene Parallele ist um desswillen besonders interessant, weil sie gewissermassen eine Kontrolle bietet für die Angaben des Kauśika-Sūtra. Es fehlt auch sonst nicht an Fällen, wo die Normen der brahmanischen Sūtren ein mehr realistisches Aussehen annehmen, weil sich ihnen Beispiele aus dem wirklichen Leben des indischen Volkes in alten Sagen zur Seite stellen lassen. CALAND hat in dieser Richtung mehr als einen wertvollen Beitrag geliefert. Er hat ebenso aus ausserindischen Ländern und Litteraturen Vergleichungsobjekte gesammelt und in den Anmerkungen geschickt verwertet. Wofür man ihm aber in erhöhtem Masse Dank schuldet, sind die ungemein schätzenswerten Analysen und Mitteilungen aus den Sacred formulas of the Cherokees. Diese im VII. Annual Report of the Bureau of Ethnology zu Washington im Jahre 1891 veröffentlichten Zauberformeln der nordamerikanischen Rothäuter sucht man wenigstens auf mancher deutschen Bibliothek vergebens. Das Verfahren des Verf., die Zauberformeln der Cherokees, wo immer sie sich mit denen des Kauśika-Sūtra berühren, im Wortlaut mitzuteilen, ist das beste Korrektiv gegen die missbräuchliche Stempelung vieler Bräuche als „indogermanisch".

Ich müsste noch von den Hauptrubriken reden, unter denen die Gesamtheit der Zauberhandlungen im indischen Zauberrituale untergebracht wird, fürchte aber dann die Uebersicht (S. 1—9) auszuschreiben. Man lese diese und werfe dazu einen Blick in das Sachregister am Ende des Buches (S. 189—93). Bemerkungen, auch Fragezeichen, hätte ich allerdings da und dort zu machen, in weit mehr Fällen dagegen könnte ich nur meine Zustimmung zu der von CALAND gegebenen Erklärung zum Ausdruck bringen, z. B. wenn er XXVI, 23 auf die grauen Haare bezieht, da der Glaube, man müsse das erste graue Haar, das sich blicken lässt, ausreissen, auch unter uns nicht unbekannt ist. So noch manches andere. Allein auf dieses alles würde ich schwerlich ohne CALAND's vortreffliche Uebersetzung und Bearbeitung des wichtigsten und schwierigsten Abschnittes aus dem Kauśika-Sūtra gekommen sein [1].

---

[1] Es wird dem Verf. nicht entgangen sein, dass an einigen Stellen die Klammern, welche Worte aus den Scholien oder dem Kommentare

Mögen unserer Wissenschaft Arbeiten vom Charakter der vorliegenden noch viele, viele beschieden sein!

Würzburg. E. Hardy.

---

**H. F. von Criegern**, Nikolaus Rej als Polemiker. Leipzig, Fr. Richter 1900. IV u. 96 S. M. 2.—.

Die Schrift VON CRIEGERN's bietet einen interessanten und verdienstlichen Beitrag zur Kenntnis eines bisher noch nicht bearbeiteten Gegenstandes, nämlich des geistigen Charakters der polnischen Reformation. Die vorhandenen mannigfachen Werke über die Geschichte der evangelischen Kirche Polens orientieren zwar eingehend über den äusseren Verlauf derselben, nicht ebenso aber über die Art, wie die reformatorischen Gedanken vor allem bei den Trägern der polnischen Reformation angeeignet worden sind. Als Typus wählt VON CRIEGERN die neben Kochanowski für die Geschichte der polnischen Nationallitteratur grundlegende Persönlichkeit des Nikolaus Rej von Naglowice (geb. 1505, gest. wahrscheinlich 1568), weil dieser, obgleich Nicht-Theologe, es vor allem gewesen ist, welcher „die grossen Gedanken der Reformation durch Uebertragung ins Polnische seinen Landsleuten zugänglich gemacht hat". Der erste Teil der Schrift VON CRIEGERN's giebt Mitteilungen über Rejs Leben und Schriften. Wie erfahren, dass Rej, ein sympathischer Repräsentant des polnischen niederen Adels, dem Krakauer reformatorischen Kreise angehörte, der durch den Humanismus und die Schweizer Reformation beeinflusst war, dass er zwar nicht gründliche wissenschaftliche Bildung, wohl

---

kennzeichnen, im Unterschiede von den meist zum Verständnis unzureichenden Textworten, einer Korrektur zu unterziehen sind. Er wird auch selbst die wenigen Verstösse gegen die deutsche Sprache leicht bei nochmaliger Durchsicht wahrnehmen. Störend ist, soweit ich mich erinnere, eigentlich nur XXV, 3: ‚übrigens' statt ‚sonst'. Dass es S. 60 Anm. 1 heissen soll: ‚auch die Münchener HS. hat juhoti' (statt aśnāti), sieht jeder. — S. 61 Anm. 14 (und wo sonst noch diese Verweisung vorkommt) scheint es richtiger, den Leser auf 10, 1 (statt auf 16, 8) zu verweisen. — In Abkürzungen kann doch auch des Guten zuviel geschehen. So sind für mich S. K. Dr., desgleichen Nigh. Pr. auf S. 15 Anm. 11 Hieroglyphen. Sie fehlen im Verzeichnis S. 194f. Im übrigen kann nicht genug anerkannt werden, dass der Verf. sich des Deutschen bediente.

aber eine umfassende und genaue Kenntnis des praktischen Lebens sich erworben hat, dass er ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen ist, allerdings eine ganze Reihe seiner Schriften durch die Jesuiten vernichtet worden sind, dass das Originelle seiner Schriftstellerei in seiner durch politische und soziale Gründe bedingten, ungemein heftigen Polemik gegen Rom und in seinem Moralisieren zu finden ist — wozu er durch die ihm eigene Gabe der scharfen Satire besonders befähigt war —, während er sonst durchaus nur fremdes, aus nicht polnischen Quellen geschöpftes Material reproduziert, sodass natürlich auch von einer „Theologie“ Rejs keine Rede sein kann. Der zweite Teil des Buchs von Criegern's, das Resultat mühsamer, aber wohl gelungener Uebersetzerarbeit, giebt Proben der antirömischen Polemik Rejs in Form von Auszügen aus dessen Schriften, vornehmlich aus der „Apokalypsis“, einer Bearbeitung eines Werkes des Züricher Reformators Bullinger über die Offenbarung Johannis; zur Ergänzung werden dann noch die „Postille“, deren Quelle bisher noch nicht gefunden ist, und das dichterische Hauptwerk Rejs, „das Lebensbild eines ehrbaren Menschen“, beigezogen. Erwünscht wäre gewesen, wenn von Criegern am Schlusse eine kurze zusammenfassende Charakteristik der Polemik Rejs gegeben hätte, da das in dem Abschnitte „Methode der Polemik“ Ausgeführte dafür keinen genügenden Ersatz bietet. von Criegern macht darauf aufmerksam, dass Rejs Polemik sich durch urwüchsige Frische und kräftige Natürlichkeit auszeichnet, und dass Rej hauptsächlich die Ueppigkeit und Trägheit, sowie die masslose Herrschsucht und rücksichtslose Unduldsamkeit der Geistlichkeit, weniger die unbiblischen Lehren des Papsttums bekämpft. Es wäre hinzuzufügen, dass sich scharfe Bestreitung des Cölibats und der Heiligenverehrung findet, sowie die wichtigere allgemeine Erkenntnis festzustellen, dass die römischen Irrtümmer abgewiesen werden, nicht weil sie die persönliche Heilserfahrung der Menschen gefährden, sondern weil sie der Ehre Gottes zu nahe treten und menschliche Satzungen an Stelle des allein zu befolgenden Willens Gottes aufrichten. Zwar nicht die Abwesenheit des ersteren Motivs, wohl aber das so starke und selbständige Vorhandensein des zweiten ist etwas dem reformierten Protestantismus Eigentümliches, und gerade unter diesem Gesichtspunkte erscheinen mir die Mitteilungen über Rej lehrreich, weil sie die Bedeutung jenes

vielfach nicht genügend gewürdigten Motivs in der reformatorischen Bewegung veranschaulichen. — Als eine Aeusserlichkeit sei bemerkt, dass im zweiten Teile bei den Auszügen aus der Apokalypse der Beginn des dritten Abschnitts zweimal, S. 62 u. S. 69, angezeigt wird; richtig ist es für S. 69.

Halle (Saale). M. Scheibe.

---

**Heinrich Schurtz,** Urgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1900.

Das vorliegende Buch verarbeitet eine Anzahl der wichtigsten Lehren der vergleichenden Völkerkunde unter dem Gesichtspunkt der hypothetischen Rekonstruktion der Entwicklung der wichtigsten materiellen und geistigen Kulturgüter. Diese Entwicklung wird natürlich nicht als eine überall einheitliche, nach demselben Schema verlaufende gedacht; und in den Versuchen ihrer Rekonstruktion ist der Verf. so massvoll, dass meist die einfache Darstellung die entwicklungsgeschichtliche Deutung überwiegt. Der Form nach ist das Werk für weitere Kreise bestimmt: es setzt keine bestimmten Kenntnisse voraus, ist leichtverständlich geschrieben und überall den grossen, allgemeinen Gesichtspunkten zugewandt. Es füllt in dieser Beziehung eine wesentliche Lücke aus, sofern es unsere Litteratur mit einem Lehr- und Lesebuch der Völkerkunde bereichert — trotz seines etwas abweichenden Titels können wir es so bezeichnen —, das den allgemeinen Interessen gerecht wird, die sich an die Fülle des hier vereinigten Materiales knüpfen. Der rein wissenschaftliche Ertrag der Arbeit wäre freilich bei einem mehr esoterischen Charakter grösser gewesen; ist doch der Betrag des Gesicherten auf diesem Gebiete relativ gering, während die Erörterung noch schwebender Fragen in einem populären Werk zurücktreten muss; daher auch der Verf. seine vielen eigenen in das Buch eingestreuten Gedanken durchweg nur hat skizzieren, nicht ausführen können. Dass der Inhalt des Buches mehr auf das Allgemeine als das Einzelne gerichtet ist, haben wir schon erwähnt; hinzufügen möchten wir noch, dass sich überall als ein wesentlicher Bestandteil durch die Darstellung vergleichende Blicke auf unsere eigenen Zustände und diejenigen der höheren Kulturvölker überhaupt ziehen. Alles in allem jedenfalls ein hervorragendes Werk — doppelt bedeutend

angesichts der grossen Schwierigkeiten, welche aus dem heutigen Zustand der Völkerkunde jedem Versuch einer Zusammenfassung erwachsen und welche die unvermeidlichen Lücken und Mängel eines solchen doppelt verzeihlich machen.

Den Interessen dieser Zeitschrift wird es angemessen sein, wenn wir hier den der Religion gewidmeten Abschnitt des Buches (S. 552—604) etwas näher besprechen. SCHURTZ sondert ihre Vorstellungseite oder Mythologie von den übrigen Erscheinungen ab, die er wieder zwei Gruppen, dem Kultus und der Mystik, zurechnet, je nachdem bei ihnen die Götter oder Geister, auf die man in diesem Fall zu wirken sucht, oder gewisse mit übernatürlichen Kräften ausgestattet gedachte Menschen die Hauptrolle spielen. Zum Kultus rechnet er Erscheinungen wie Gebet, Opfer und Busse, zur Mystik Dinge wie Divination und Prophetie, Magie und Zauberei, sowie die ekstatischen und verwandte traumhafte Zustände. Die nachdrückliche Unterscheidung zwischen Kultus und Zauberei, die man auch einander gegenüberstellen könnte als Versuche, das Schicksal einerseits durch gütliche Einwirkung auf persönliche Wesen, andererseits durch Aufbietung zwangsmässig wirkender, unpersönlicher Mittel zu beeinflussen, ist gewiss sehr zweckmässig. Freilich empfiehlt es sich vielleicht daneben die ältere Unterscheidung zwischen einer praktischen und einer Gefühlsseite der Religion beizubehalten und dabei unter der letzteren jene Zustände des unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit zu verstehen, wie sie uns auf höheren Stufen als eigentliche Mystik, auf tieferen in Gestalt ekstatischer oder visionärer Zustände vorzüglich der Priester entgegentreten. Dass auf den letzteren ganz besonders der unbedingte Glaube an die Realität der Geisterwelt beruht und ebenso die Hartnäckigkeit, mit der auch die widersinnigsten Bestandteile der Religion, wenn einmal ins Leben getreten, sich behaupten, weil in diesen subjektiv bedingten Zuständen alles das sinnliche Lebendigkeit gewinnt, was man von vornherein glaubt, hofft oder fürchtet, hätte vielleicht noch mehr betont werden können.

Bei den Erörterungen über die Mythologie bedient sich SCHURTZ bei der Besprechung der Streitfrage: Animismus oder Naturmythologie? einer von der gewöhnlichen durchaus abweichenden Ausdrucksweise. Den Glauben an die Fortdauer der Seelen Verstorbener bezeichnet er mit FROBENIUS als Manis-

mus, denjenigen an die selbständige Beseelung lebloser Dinge als Animimus oder Naturmythologie. Bei den weiteren Ausführungen dieses Abschnittes macht sich der populäre Charakter des Buches insofern bemerklich, als manche wichtige schwebende Frage, wie die nach dem Anteil von Furcht und Liebe im Verhältnis der Lebenden zu den Toten, oder die nach den Vorstellungen über die Lage des Totenreiches und den Gründen für ihre Ausbildung, oder endlich die nach dem Verhältnis der Fortsetzungs- zu den Vergeltungsvorstellungen, nur kurz berührt sind.

Für das Verständnis der praktischen Seite der Religion sucht SCHURTZ den Begriff der „Reaktion" zu fruktifizieren. Er versteht darunter hier wie bei der Erörterung der Anfänge des Rechtes Bethätigungen, die, durch äussere Einwirkungen hervorgerufen, vermöge ihres impulsiven, triebartigen Charakters zu den willkürlichen, planmässigen und zweckbewussten Handlungen in einen Gegensatz treten. Zauberei und Kultus entspringen in dieser Weise vorwiegend dem Gedanken, „man müsse überhaupt etwas thun". Insbesondere seien manche Manipulationen (wie z. B. die Verletzung des Bildes eines Feindes) lange Zeit blosse Kundgebungen starker Affekte — vergleichbar den einfachen Ausdrucksbewegungen — gewesen, ehe sie zum Range magischer Mittel erhoben wurden. So sei allgemein auf ihren tieferen Stufen die Religion vorwiegend eine Anhäufung ziemlich sinnloser Bräuche und Vorstellungen, die erst auf höheren Stufen eine gewisse Systematisierung erfahre. Dem psychologischen Verständnis versagt sich freilich darum auch die tiefere Stufe nicht, sofern ihre Erscheinungen vom Standpunkte einer kindlich naiven, primitiven, oft etwas massiven Denkweise aus wenigstens im Prinzip meist als begreiflich erscheinen oder, wie der Verf. sagt, eine Art primitive Logik nicht verleugnen. Diesen Gedanken sowohl wie der Art ihrer Durchführung wird man durchaus zustimmen müssen, aber auch hier beklagen dürfen, dass sie nicht mehr im einzelnen, was freilich meist nur hypothetischerweise möglich gewesen wäre, durchgeführt, insbesondere die Thatsache der Suggestion und der Gesichtspunkt der Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit, dem Priester oder Zauberer und seiner Umgebung, nicht mehr zur Erklärung verwertet sind. A. Vierkandt.

# I. Abhandlungen.

## Kastors und Balders Tod.

Von

**A. Döhring,** Königsberg in Preussen.

(Schluss.)

Der Tau, der nach dem Schwinden des Tages an Sträuchern und Steinen, an Bergen und Bäumen, an allem Gewächs erzittert, das sind die Thränen, die jede Kreatur um den entschwundenen Tagesgott weinet, und Hermodur, der seinem Bruder mutig ins Totenreich nachreitet, ist die Sonne des anderen Tages, die auch zum Jenseits versinket. So schreitet der Sonnenheld Herakles dem verwandten Theseus nach, um ihn aus den Banden der Unterweltsgöttin zu lösen, so Polydeukes dem Kastor. Und die goldene Brücke, die zum Reiche der Hel führt, spannt sich beim Abendrot in goldglühenden Wolkenbogen aus[1]. Modgudr, die freundlich ratende Wächterin der Brücke, gleichet den Hesperiden, den Abendnymphen (oder jenen Nymphen, die den Perseus auf seinem schweren Wege gen Westen ausrüsten). Und das Gitter, über das Hermodur in kühnem Sprunge hinübersetzt, erinnert an die

[1] Sie erdröhnt unter den Tritten des Unsterblichen, wie die cumba sutilis des Charon unter den Tritten des Aeneas (Verg. A. VI, 413f.).

ἠελιοιο πυλαι aus der Odyssee (ω 12)[1]. Ja auch jener wunderbare Ring Odhins Draupnir, der Baldr auf den Scheiterhaufen mitgegeben war und von Hermodur zurückgebracht wird, ist schon von WISLICENUS[2] 1867 als ein Symbol der Sonne und nicht des Mondes gedeutet worden und fügt sich so in unseren Zusammenhang unschwer ein. Freilich jene neunte Nacht, in der immer acht gleichschwere Ringe vom Draupnir abtröpfeln[3], bleibt rätselhaft, wenn man sich nicht mit der Beobachtung beruhigt, dass in alten Sagen die Zahl neun eine traditionelle, gleichfalls heilige Zahl ist. Dagegen sind Schleier und Fingerring Nannas, die Hermodur ebenfalls mitbekommt, Abzeichen der Ehe oder des Mondes, sowie Nanna selbst (die „Verwandte" und Traute Baldrs) als Mondgöttin aufgefasst werden muss. Und dass sie nach der Sage beim Tode ihres geliebten Sonnengemahls zerspringt und auf seinem Leichenschiffe mit herniederfährt, ist nicht allein, wie ich vorher andeutete, ein Nachklang streng-altertümlicher Sitte, sondern vielleicht auch ein getreuer Ausdruck der oben berührten Vorstellung, dass Sonne und Mond zur Zeit des Neumonds jenseits im Westen vereint sind. So sehen wir nach GERHARD (Lichtgötter) auch im Griechischen Helios und Selene auf einem Kahne gemeinschaftlich dahinfahren. Im Gegensatze zu dieser isländischen Nanna deuten die Nanna Saxos und die griechische Marpessa, die dem Sonnengotte sich ab- und den Erdensöhnen Idas resp. Hotherus sich zuwenden, auf die anderen Phasen des Mondes: und ähnlich auch die Leukippiden[4], von denen Kastor durch seines Gegners Hand getrennt wird.

---

[1] Auch dem Aeneas starrt bei seinem descensus ad inferos eine Porta adversa ingens solidoque adamante columnae entgegen.

[2] Die Symbolik von Sonne und Tag in der germ. Myth.

[3] Siehe SIECKE's „Liebesgeschichte", der Baldr als Mondgott fasst.

[4] Wenn in dem Mythus vom Tode Kastors eine Mehrheit von Mondgottheiten erscheint, so ist dies durch die Vorstellung von den zwei Sonnenbrüdern und ihrem Vetternpaare bedingt, aber zugleich ein Beispiel

Den bisher besprochenen Bildern des Sonnenuntergangs stehen in unseren Sagen folgerichtig solche der aufgehenden Sonne gegenüber. Bald ward dieselbe als Wali oder Bous begrüsst, als die Gottheit, die, eine Nacht alt, den dunkelen Hö𝔡r erlegt, bald als der jüngere Hartung, der, mit der Rüstung und den Waffen des erschlagenen Bruders angethan, auf dessen Ross zur Blutrache herbeikommt, den Drachen der Finsternis bezwingt und in die Rechte des Bruders eintritt. Oder die neue Sonne erscheint als Polydeukes, der nach dem Fall des Bruders „anstürmt mit dem schnellen Speer“ und „an dem Grabe des Aphareus“ dem Lynkeus, gleichsam dem Luchse der Finsternis, die Lanze[1] in die Seiten treibt (so dass nun auch dieser, wie sein Vater, der Fürst der vergangenen Nacht, ins Grab muss). Oder endlich man pries, indem man die zunächst getrennten Anschauungen weiterdichtend und verdichtend zusammenfasste, das vereinte Brüderpaar, das, gerettet aus Tod und Nacht, am Morgen aufsteigt, um am Abend wieder vereint den Mächten der Dunkelheit, einem Idas und Lynkeus, zu erliegen: ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσιν (λ 303) oder wie es nach Pindar[2] heisst: in stetem Wechsel ihre Stätte ändernd, weilen sie — die Sonnenbrüder — den einen Teil des Tages am Himmel, bei ihrem geliebten Vater, und den anderen Teil unter der Tiefe der Erde, ein gleiches Schicksal erleidend. Und die Schwierigkeit dieser Stellen erledigt sich, sobald man ἁμέρα als allgemeine Bezeichnung für Tag sowohl wie Nacht nimmt, so dass die Nacht als „ein

---

dafür, dass eine Naturerscheinung durch eine Mehrzahl von Gottheiten wiedergegeben wird, aus deren Reihe sich je nach den Bedingungen des Mythus **eine** Hauptgottheit heraushebt. So gab es Gorgonen und **eine** Meduse, Eroten und **einen** Eros, Πᾶνες und Πανίσκοι neben Pan, Aglauriden neben Athene und so hier Leukippiden neben Selene.

[1] Vgl. wieder Hyg. fab. 80.

[2] Nem. X, 55: μεταμειβόμενοι δ' ἐναλλὰξ ἁμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλῳ Δὶ νέμονται, τὰν δ' ὑπὸ κεύθεσι γαίας ἐν γυάλοις Θεράπνας, πότμον ἀμπιπλάντες ὁμοῖον.

anderer Tag“ erscheint (GILBERT S. 202): ἁμέρα = einem Zeitraum von 12 Stunden.

Mit jenen freudig am Morgenhimmel aufsteigenden Brüdern haben wir uns bereits einer anderen Gruppe von Sagen genähert, die auch den Sonnenaufgang darstellen. Dahin gehört die Einholung der Sonnentochter Sûryâ durch die indischen Açvius, dahin die Heimführung der Helena aus dem „wabernden“ Aphidna[1] durch die Dioskuren und nach MÜLLENHOFF auch die Erweckung der nordischen Menglöð „der Halsbandfrohen“. Diese Mythen erfordern eine getrennte Behandlung; für unseren Zweck genügen die bisher aufgestellten Gleichungen Lynkeus = Loki, Idas = Hother, Kastor-Apollo = Baldr, Polydeukes = Hermoðr-Wali, Hilaeira-Phoebe-Marpessa = Nanna, und gleichsam als Lösung und Deutung dieser Gleichungen ergab sich uns: Kastors und Baldrs Tod ist der Sonnenuntergang, der Wechsel zwischen Licht und Finsternis, der als Nebenbuhlerschaft und Kampf um die Mondgöttin aufgefasst ward[2].

Namentlich die erste jener Vergleichungen, die Zusammenstellung Lokis mit Lynkeus und dessen Herleitung von λύγη Finsternis scheint mir weitere Resultate in sich zu schliessen. Denn nun dürfen wir Loki nicht mehr als den „Beschliesser und Endiger“ und nicht als „die eine Seite des alten Himmelsgottes“, auch nicht als blossen Feuerdämon auffassen (siehe MOGK, Grundriss I 1083 und GOLTHER's Germ. Mythologie 1895 S. 407 Anm.), sondern vielmehr als eine Art Dunkel-

---

[1] Vgl. den oben besprochenen Stamm ϝαφ. MÜLLENHOFF H. Z. 30, 217 ff. MYRIANTHEUS, Die indischen Dioskuren.

[2] Sowie sich Baldr in Forseti fortsetzt, so berichtet auch die griechische Sage von Söhnen der Castores und Leukippiden, von Anaxis und Mnasileos (Ἀναξίας Ἀνώγων Ἀνάγων Μνάσινος). Idas ist Vater der Alkyone, und so heisst auch die Gattin des Keyx, der ein Sohn Lucifers genannt wird. Da nach unserer Auffassung Lynkeus = Lucifer ist, sehen wir in der Vereinigung von Keyx und Alkyone nur eine modifizierte Wiederholung des älteren Paares Idas und Lynkeus.

gott[1], als den „Fürsten der Finsternis" gleich jenem deus requalivahanus der rheinischen Inschrift (siehe GOLTHER S. 405/406), und sein Gestirn ist die Venus, die wir bald als Morgen-, bald als Abendstern ansehen. Daraus erklärt sich die doppelte Natur des Gottes, der bald als Helfer und Berater, Blutsbruder und Freund der lichten Asen, bald als ihr böser Widersacher, Verderber und Empörer erscheint. Und wenn derselbe mit dem christlichen Lucifer, dem Teufel und Satanas, so manche Züge gemein hat, so werden wir in diesen nicht, wie BUGGE es wollte (l. l. S. 73 ff.), christliche Anschauungen sehen, die in die heidnische Mythologie eingedrungen seien, sondern umgekehrt alt-indogermanische Vorstellungen, an die später die christliche Legende anknüpfte. Uebrigens kann, um auch dies noch zu sagen, auf griechischem Boden dem Abendstern Lynkeus der Lynkeus aus der Danaidensage als Morgenstern gegenübergestellt werden. Er ist gleichsam einer der zahlreichen von Aegypten herkommenden Sterne, die strahlend wie Freier in der Hochzeitsnacht auf die geliebten argivischen Nymphen schauen; aber während die anderen alle beim Nahen des Morgens, verraten von den ungetreuen Wassernixen, hinsterben müssen und erblassen, überdauert er, der eine, Lynkeus der Morgenstern, die gefahrvolle Nacht, dank der herrlichen „so freienswerten" Hypermnestra. Ihr gelten die Flammenzeichen, die Lynkeus am gelblichen Morgenhimmel von Lyrkeïä[2] entsendet. — Jedenfalls sind in unseren Sagen vom Tode Kastors und Baldrs — und auf diese sich zu beschränken gebietet die Vorsicht — nicht Kastor und Polydeukes und Baldr und Vali als Morgenstern und Abendstern aufzufassen, sondern ihre Gegner Lynkeus und Loki[3].

---

[1] Prometheus, der mit Loki mehr als eine Aehnlichkeit hat, wird von GILBERT S. 185 ff. auch als Dunkelgott aufgefasst.

[2] Cf. lat. luridus.

[3] Hierin weichen wir von MANNHARDT ab, der l. l. S. 313 sich der Ansicht WELCKER's anschliesst, dass Kastor und Pollux Morgen- und Abendstern seien; und dieser wieder knüpft an Erklärungen und Dar-

Also ausgerüstet müssen wir nun zum Schluss noch einmal auf unseren Ausgangspunkt zurückkommen, auf jene Ueberlieferung, nach der der Tod des Kastor durch den Rinderraub veranlasst worden sei. Auch diese βόες können ja in die Deutung des Naturmythus hineinbezogen werden und sind z. B. von GILBERT l. l. S. 199 als jene Wolkenherde gefasst worden, die aus dem Streite zwischen Apollo und Hermes bekannt ist. Die Wolken, so heisst es bei ihm, die „nach der wechselnden Zeit ihres Erscheinens, nach ihrer verschiedenen Richtung, Farbe und Gestalt, bald enger mit dem Dunkel, bald enger mit der Sonne verbunden erscheinen, werden eben danach bald als Eigentum des Dunkelgottes, bald als das des Sonnengottes charakterisiert, und es findet ein Kampf der beiden Gegner um ihren Besitz statt". Wie in dem homerischen Hymnus Apollo mit Hermes, so würden also in unserem Mythus Idas und Lynkeus, die Repräsentanten der Dunkelheit, mit den Sonnenbrüdern Kastor und Polydeukes um die Wolkenkühe streiten, so wie wir sie bisher um den Mond streiten sahen. Und es würde die Frage, welche dieser beiden Vorstellungen sich zuerst gebildet habe, in eine viel frühere Zeit zurückverlegt werden. Beide Vorstellungen sind uralt, und die griechischen und modernen Mythographen konnten wohl behaupten, dass das Motiv des Rinderraubs in der kunstmässigen Litteratur der Griechen früher behandelt worden sei als das des Mädchenraubs; dass letzteres auf später Erfindung beruht, ist damit nicht gesagt.

Einer meteorologischen Deutung ist endlich auch jene merkwürdige Erzählung Apollodors (siehe oben) von den wettessenden Vettern zugänglich. Etwa so: Die Wolkenteile, die am Berge jählings vorüberziehen, jählings hinter demselben verschwinden, werden gleichsam vom dunkeln Berggott Idas

---

stellungen der Alten an. Dass den Alten jedoch auch unsere Beziehung auf den Wechsel von Tag und Nacht nicht fremd gewesen, beweist z. B. Eust. λ 303.

verschlungen; das Gewölk, das am Tage vom Sonnenfeuer verzehrt ward, fällt am Abend dem Lynkeus und Idas zu. Die sinkenden Sonnenbrüder vermögen nicht mehr die Wolkenmassen zu bewältigen, sie aufzusaugen, die Wolkenkuh wird die Beute der nächtlichen Geister, die sich triumphierend über dieselbe hermachen. Aehnlich lesen wir in der jüngeren Edda (Gylfaginn. 46), wie Loki sich in Utgarð mit Logi in ein Wettessen einlässt. Und Bragar. 56 wird folgende wunderbare Geschichte erzählt: „Die drei Asen Oðin, Hönir[1] und Loki ziehen durch Gebirg und Einöden, wo sie grosse Schwierigkeit mit dem Essen haben. Als sie aber in ein Thal herabkommen, sehen sie einen Trupp Ochsen, nehmen einen davon und wollen ihn kochen. Bald aber überzeugen sie sich, dass das Tier nicht sieden wolle, und während sie beraten, woher das komme, hören sie in der Eiche über sich sprechen, dass der, der dort sitze, das Kochen verhindere. Sie sehen hin, und es sitzt dort ein mächtiger Adler. Derselbe erbietet sich gegen einen genügenden Anteil an dem Ochsen das Sieden zu bewirken. Und kaum haben die Asen ihm den Anteil zugesichert, da lässt sich der Adler vom Baume nieder, setzt sich zum Sude und nimmt sogleich vorweg die zwei Schenkel (UHLAND: Lenden) des Ochsen nebst beiden Bugen. Darüber entbrennt ein Kampf zwischen Loki und Thjassi (þjazi), denn dieser Sturmriese war hinter dem Adler versteckt — und nur durch das Versprechen, Iduna mit ihren goldenen Aepfeln dem Thjassi auszuliefern, weiss sich der arg durch die Luft geschleifte Loki aus den Händen seines Siegers zu befreien.“ In diesem Mythus ist der Sturmriese Thjassi, jener Adler in der Eiche, eine Art Dunkelgott, ähnlich dem Idas; kommen doch z. B. Aquila, der Adler, und Aquilo, der Nordsturm,

[1] Vom Stamme καν, der im Griech. κύκνος, lat. cano, germ. hana enthalten ist, so dass Hönir den Mondschwan bezeichnen konnte, wie der griech. Heros Κύκνος (über dens. siehe SIECKE, Liebesgeschichte). Hoffory erinnert an Ζεὺς Κυκνεῖος (vgl. GOLTHER S. 399f.).

nicht ohne Grund von demselben Adjektiv aquilus dunkel her. Der Dunkelriese Thjassi und der Himmelsgott Odhin mit seinen Trabanten Hönir und Loki, sie streiten um das zu siedende Wolkentier; und der Dunkelheros Idas und die Himmelssöhne Kastor und Polydeukes, sie streiten um die Verzehrung des Wolkenrindes.

So gewinnen jene rätselhaften Mythen, die ohne physikalische Auslegung roh und widersinnig erscheinen, immerhin Bedeutung und Sinn. Kastor und Polydeukes, die Sonnengötter, oder, um die göthischen Verse auch auf sie anzuwenden, die „Götter, die mit flammender Gewalt" die „schweren Wolken aufzuzehren wandeln", sie erliegen dem nächtlichen Wolkenverschlinger Idas und seinem leuchtenden Sternbruder Hesperos-Lynkeus, denselben Beherrschern der Finsternis, denen sie die Mondbraut überlassen müssen. Ob wir über diese Deutung der βόες als Wolken noch hinausgehen können, wage ich heute nicht zu entscheiden. Die Mondspezialisten[1] unter den Mythologen behaupten, dass die Mondgöttin nicht bloss als Schwan und Eule und Falke bezeichnet worden sei, sondern auch als Kuh, als βοῦς πάγκαλος, als βοῶπις, κορωνίς, als Gattin des Stieres Zeus u. s. w. f. Dann würde sich freilich der Streit, ob Rinderraub, ob Leukippidenraub, in einen Streit um Worte auflösen, um Worte, die dieselbe Sache bezeichnen, und die Leukippiden müssten sich ihre Identifizierung mit — jungen Kühen gefallen lassen. Wahrscheinlich liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte, indem die βόες nicht die Wolken allein, auch nicht den Mond allein, sondern beides zusammen bedeuteten; Wolkengebilde dicht hinter dem Mondhorn konnten zu der Vorstellung von Kühen, wallende Wolkenschleier am strahlenden Antlitz oder Haupte des Mondes zu der von schönen Mädchen abgerundet werden. Und diese πόρτιες (hinnuleo similes) waren der Anlass zum Tode Kastors und Balders.

[1] Siehe bes. Roscher, M. L. II, 3136, 3174 und Siecke, Urreligion der Indogermanen.

# Max Müllers mythologisches Testament.

Von

E. Siecke, Berlin.

Nachdem der unerbittliche Tod der epochemachenden wissenschaftlichen Thätigkeit MAX MÜLLER's ein Ziel gesetzt hat, wird eine Klärung der Ansichten darüber zu erfolgen haben, was an seinen Leistungen als dauernd und bleibend anzuerkennen ist. Es soll dies hier in Bezug auf seine mythologischen Leistungen anzubahnen versucht werden, denn zu einem abschliessenden Urteil dürfte bei dem heissen Streit der gerade auf diesem Gebiete weit auseinandergehenden Lehrmeinungen vorläufig die Zeit noch nicht gekommen sein.

Um den vielfachen gegen seine Ansichten gerichteten Angriffen entgegen zu treten, hat MAX MÜLLER wenige Jahre vor seinem Tode noch einmal seine mythologischen Ansichten zusammengefasst in seinen „Beiträgen[1] zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ und uns darin gewissermassen sein mythologisches Testament hinterlassen, so dass es bequem und vorteilhaft scheint, eine Beurteilung seiner Wirksamkeit an dieses Werk anzuschliessen.

Um mit einigen die Darstellungsweise betreffenden Bemerkungen zu beginnen, so zeigt auch dies Werk vielfach die

---

[1] (Contributions to the science of mythology.) Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. HEINR. LÜDERS. 2 Bde. Leipzig, Engelmann, 1898/99.

bekannten Vorzüge der MÜLLER'schen Schreibweise, durch die er ebensosehr unser Herz zu erwärmen wie unsern Verstand zu erleuchten, oft auch unsere Stimmung zu erheitern versteht. So z. B. wenn er[1] daran erinnert, „dass die alten Mythen, ehe sie uns, selbst im Homer, erreicht haben, so frei und phantastisch behandelt worden sind, dass wir zufrieden sein müssen, wenn wir auch nur etwas wie ein paar in eine prächtige normannische Mauer eingeschlossene römische Ziegel entdecken können. Wie das Vorhandensein solcher Ziegel genügt, um zu beweisen, dass Römer vor der normannischen Eroberung in England waren, so berechtigen uns Namen wie Dioskouroi, Leukippos, Erinys u. s. w. zu der Annahme eines älteren Stratums der mythologischen Sprache, auf dem die griechische, die römische und die vedische Mythologie aufgebaut sind". Oder wenn er schreibt[2]: „Wir dürfen niemals vergessen, dass diese Namen und die Abenteuer der Diskouroi, die uns erhalten sind, gewissermassen nur vereinzelte Felsblöcke sind, die sich aus einem gewaltigen Schneefelde hervorheben, und dass dieser Schnee, d. i. das Folklore, das sich seit Jahrhunderten angesammelt hat, weite Strecken des umliegenden Landes unseren Blicken verbirgt und stets verbergen wird. Wie die mythologische Landschaft des alten Griechenlands wirklich aussah, werden wir niemals völlig wissen. Hier und da können wir uns ein ungefähres Bild von ihr nach dem Anblicke machen, den uns der Veda gewährt, wo der Schnee noch nicht so tief wie in den übrigen arischen Ländern liegt. Einige glauben mythologische Landschaften gefunden zu haben, die noch ganz frei von allem Schnee sind, z. B. in Tasmanien oder auf den Andamanen. Vielleicht; warten wir aber geduldig, bis man durch sorgfältige Arbeit in der Heimat dieser sogenannten Ursöhne der Natur dasselbe Stratum entdeckt hat, das wir in der Heimat der Aryas finden."

---

[1] II, 209. [2] II, 203.

Im allgemeinen jedoch, so will es uns scheinen, kommen derartige poetische Vergleichungen und Darstellungen in diesem mehr zusammenfassende Kürze anstrebenden Buche seltener als in manchen anderen Schriften MAX MÜLLER's vor, ja hier und da macht sich eine gewisse Gereiztheit des Tones geltend, dadurch zur Genüge erklärt, dass MAX MÜLLER die mythologische Arbeit seines Lebens und den ihm früher viel allgemeiner zugesprochenen Erfolg jetzt von anderen in Frage gestellt sieht. So wenn er gegen ERWIN ROHDE und andere eifert, welche die Richtigkeit der Gleichsetzung von Çarvara und Kerberos anzweifeln: „Wenn sie auch nur in einem einzigen Buchstaben falsch ist, so gebe man uns die Lautregel, gegen die sie verstösst. . . . Wenn man dieselben Einwände wieder und wieder macht und die Thatsache, dass sie eine Antwort gefunden haben, mit Stillschweigen übergeht, was sollen wir thun? Wiederholung ist kein Argument, aber auch Stillschweigen ist keins".[1] Oder wenn er schreibt[2]: „Diese ganze Bedeutungsentwickelung vom Physischen zum rein Ethischen mag, ja muss, in sehr ferner Vergangenheit stattgefunden haben; allein es gehört wahrhaftig Mut dazu, zu behaupten, dass sie niemals stattgefunden habe, und dass alle Aehnlichkeiten zwischen den Naturen und den Namen der Saraṇyû und der Erinys, so viel man auch anführen mag, das Resultat eines blossen Zufalles seien, jener grossen Gottheit der Unwissenheit und Gleichgültigkeit."[3]

In der That kann man nach meiner Ansicht MAX MÜLLER eine gewisse Erregung nicht verübeln, wenn man sehen muss, wie jetzt manche bei Mythenerklärungen so thun, als habe er nie gelebt oder wenigstens im grossen und ganzen mit seiner Auffassung Schiffbruch gelitten. Es kann nach meiner Meinung keinen beklagenswerteren Irrtum geben; ich bin überzeugt, dass der Kern von MAX MÜLLER's Auffassung,

[1] II, 195f. [2] II, 176f.

[3] Vgl. etwa noch I, 177 u. 179; II, 138 u., 165 u.; 168, 251 u. a. m.

wonach die Mythologie der Arier von der Betrachtung der Naturmächte, insbesondere von der grossen Gottheit der Sonne, ausgegangen ist, sich auf unwiderlegliche Thatsachen stützt und dass seine Polemik gegen manche andere sehr zuversichtlich auftretende Lehrmeinungen berechtigt ist. Uebrigens ist niemand mehr bereit als MAX MÜLLER, alles Gute, woher es auch unserer Wissenschaft kommen mag, anzuerkennen und anzunehmen; er fordert eben nur überzeugende Beweise. „Ich bin nicht im geringsten gegen irgend einen Versuch, den richtigen Schlüssel zu dem Rätsel der Mythologie zu finden, wo immer man ihn auch suchen mag"[1]. — „Ich bin einer Vergleichung der indischen, griechischen und römischen Mythologie mit dem Folklore weniger civilisierter Rassen nicht abgeneigt und niemals gewesen. Derartige Analogien sind allerdings nicht bestimmt, irgend einen genealogischen Zusammenhang zwischen Rassen zu beweisen, die von einander, wenn nicht dem Blute nach, so doch wenigstens der Sprache nach verschieden sind; sie sind aber doch äusserst nützlich, da sie uns in einzelnen Fällen helfen, etwas, was in einem Mythus rein irrational zu sein scheint, durch etwas, was in einem anderen verständlicher ist, zu erklären"[2]. Doch rügt er es allerdings als unwissenschaftlich, wenn man es als feststehend betrachtet, „dass was die Wilden jetzt, vielleicht nach Jahrtausenden der Erniedrigung, sind, alle übrigen Völker auch einmal gewesen sein müssen"[3]. „Aber warum sollten denn nicht die Vertreter der drei Schulen in Harmonie mit einander wirken? Sie haben dasselbe Ziel im Auge: zu rationalisieren, was in den alten Glauben und Gebräuchen der Welt irrationell erscheint. Mögen die Anhänger einer jeden ihre Arbeit gewissenhaft, ernsthaft und in wissenschaftlichem Geiste betreiben, und alles echte Gold, das sie aus ihren ver-

---

[1] II, 13. [2] I, 276. [3] I, 27.

schiedenen Schächten zu Tage fördern, wird höchst willkommen sein“ [1]. — Wir dürfen im Sinne MAX MÜLLER's wohl sagen: Wie der Mathematiker selbst aus einem kleinen Bruchteile einer Kurve die ganze Kurve rekonstruieren kann, so hofft der vergleichende Kulturforscher, aus der Betrachtung eines Teiles der Entwickelungskurve Schlüsse auf die ganze, in ihrer Gesamtausdehnung nicht mehr erhaltene Kurve ziehen zu können. Aus einem einzelnen Punkte dagegen lassen sich solche Schlüsse schwer ziehen. Die Kulturverhältnisse von Wilden, „die keine Vergangenheit haben“ [2], stellen für unsere Betrachtung meist nur einzelne Punkte dar. Wer will aber so verwegen sein zu leugnen, dass wir in der Entwickelung der Kulturverhältnisse der Arier ein nicht unbedeutendes Stück der Kurve vor uns liegen sehen? Mithin ist es mindestens wahrscheinlich, dass es auch gelingen wird, die Anfänge und die Entwickelung mythologischer und religiöser Ideen in dieser Rasse zu entdecken, dass es mithin eine indogermanische Mythologie geben muss. Manche leugnen letzteres einfach und sagen, in diesem Falle haben die Mythen der Indianer denselben Wert wie die der arischen Stämme. Vielleicht an und für sich; aber auch für die Geschichte unserer Rasse, deren Aufhellung uns doch zunächst am Herzen liegt? Wenn [3] die Inder, Griechen, Lateiner und Deutschen die Zähne als die „Esser“ bezeichneten, (a)dantas, odontes, (e)dentes, Zähne, von der Wurzel *ad* = edere „essen“, — wird diese für die Indogermanen interessante Thatsache irgendwie uninteressanter, wenn sich etwa zeigen liesse, dass auch irgend ein Indianer- oder Negerstamm in ähnlicher Weise die Zähne nach einer Wurzel benennt, welche bei ihm „essen“ bedeutet?

In nicht rein mathematischen Dingen ist ein bestimmt negatives Urteil immer bedenklich. Viele haben damit nur

---

[1] I, 178. [2] I, 22. [3] Vgl. I, 180 u. 182.

zu oft schon schief geurteilt. So wird es auch denen wahrscheinlich ergehen, die das Dogma aufstellen: Es giebt keine indogermanische Mythologie. Genug, wenn es in der Wissenschaft gelingt, in einzelnen Fällen positiv zu zeigen: Hier liegt die Sache so oder so.

Es ist nun Max Müller niemals eingefallen, wie man ihm oft vorgeworfen hat, alle Mythen auf Naturvorgänge zurückführen zu wollen, und er wehrt sich kräftig gegen solche thörichte Vorwürfe[1]; es fällt ihm nicht ein, „ein und denselben Schlüssel für alle Geheimfächer der Mythologie"[2] gebrauchen zu wollen. Namentlich den selbstverständlichen Gedanken, dass sich die Mythen durch geschichtliche und lokale Einflüsse oft bis zur Unkenntlichkeit verändert haben, spricht er wieder und wieder aus, sowie dass es Mythen giebt, die einen anderen Ursprung als „eine poetische Auffassung des feierlichen Dramas der Natur" haben. Es ist merkwürdig, dass man Max Müller und anderen, die wesentlich auf Müller'schem Standpunkte stehen, immer wieder solche Einseitigkeit und Masslosigkeit zutraut. Aber „die Leute scheinen darauf auszugehen, einander misszuverstehen"[3]. Es kann sich selbstverständlich überall bei den Erklärungsversuchen nur um den Ausgangspunkt, den ersten Anlass handeln; die vergleichende Mythologie hat sich mit der Vergleichung der mythologischen Keime[4] zu begnügen; griechische und vedische Mythen sind nicht ohne weiteres gleich zu setzen, die Açvins sind nicht einfach aus Indien nach Griechenland galoppiert, Saramâ im Veda und Helena bei Homer sind nicht ein und dieselbe Person; „das würde gar keinen Sinn haben"[5].

Als einen eigentümlichen Vorzug der Müller'schen Betrachtungsweise möchte ich die Bereitwilligkeit bezeichnen, die er selbst zeigt und von jedem Mythologen fordert, den

---

[1] Vgl. Vorrede S. XIX.
[2] I, 49.
[3] I, 119.
[4] II, 239.
[5] II, 237.

Empfindungen und Stimmungen nachzugehen, welche die Vorgänge der Natur in der Menschenbrust wach zu rufen geeignet sind. Dazu mag allerdings nicht jeder Stubengelehrte passend sein. Es gehört dazu m. E. Freude an einsamem Wandern in der freien Natur, ferner etwas von einer poetischen Ader, sowie das Gefühl für das Einfache und Grosse. Man vergleiche den Abschnitt mit der Ueberschrift „das menschliche Gefühl gegenüber dem Panorama der Natur"[1]. „Der Thor sagt sich vielleicht in seinem Herzen: „Warum erzählten sich die alten Aryas von nichts anderem als der Sonne?" Der Weise wird sagen: „Wie hätten sie von etwas anderem reden, an etwas anderes denken können, was anderes gab es, woran sie sich hätten erinnern, wovon sie ihren Kindern und Kindeskindern hätten erzählen können, als die Macht der Sonne, die Arbeiten der Sonne, die milden Gaben, das Mitleid, die Liebe jenes unbekannten Wesens hinter der Sonne, dessen Thätigkeit sich in der Luft und am Himmel, auf der Erde, ja in der Wärme des eigenen Menschenherzens offenbart? Wenn dieses ganze Naturgefühl kindisch ist, vedischer Rishis unwürdig, wie kommt es denn, dass es selbst bei unseren eigenen Dichtern nicht ganz erloschen ist"[2]? Und ebenda: „das mag man Heliolatrie nennen, aber die, welche es verstehen können, brauchen nicht zu verzweifeln, die Sonnengötter und Sonnenhelden einer fernen Vergangenheit zu verstehen."

Sehen wir uns nunmehr nach den Gründen um, welche es verschuldet zu haben scheinen, dass nach ehemals überschwänglicher Anerkennung jetzt Max Müller vielfach über Gebühr vernachlässigt und gering geschätzt wird, so finde ich sie darin, dass Max Müller erstens vielfach nicht den praktischsten und kürzesten Weg zur Lösung des Problems hat einschlagen wollen, und dass er zweitens, unter dem

[1] I, 163 ff. [2] I, 168.

Banne seiner Lieblingsvorstellung von der Morgenröte stehend, seinen Lesern zu oft offenbar unwahrscheinliche und nur unter Annahme kühner und weitgehender Allegorie glaubliche Deutungen geboten hat. Ich behaupte aber, dass durch diese Fehler oder Irrtümer der Kern seiner Gesamtauffassung nicht berührt wird.

Max Müller schildert[1] vortrefflich die Unterschiede der drei Schulen der vergleichenden Mythologie: 1. der etymologischen (linguistischen) oder genealogischen; 2. der analogischen; 3. der psychologischen (völkerpsychologischen) oder ethnologischen. Er ist zu tief- und weitsichtig, um irgend eine der von tüchtigen Forschern vertretenen Methoden zu verwerfen, wenn er auch einerseits vor den „Fallgruben ethnologischer Beweise“[2] und dem „journalistischen Nebel“ dieser Schule warnt und andererseits hervorhebt, dass die Ergebnisse der analogischen Schule meist beanstandet worden sind „wegen ungenügenden Beweismaterials und wegen einer Neigung, charakteristische Verschiedenheiten unbeachtet zu lassen und andererseits auf Uebereinstimmungen, die bisweilen mehr scheinbar als wirklich sind, zu viel Gewicht zu legen“[3]. „Aber warum sollte Feindschaft zwischen diesen Schulen herrschen? Ist nicht die dritte Schule in Wirklichkeit bloss eine Erweiterung der zweiten, wie die zweite eine Erweiterung der ersten war?“[4] „Alles was der Ethnologe uns bringt, ist, wofern es nur verlässlich ist, sicherlich nützlich“[5].

Ich wüsste nicht, was sich gegen alles dies einwenden liesse. Aber in der Beurteilung und Feststellung des „Verlässlichen“ liegt überall die Schwierigkeit, und leider ist auch auf Etymologien zu wenig Verlass. Das ist die Klippe, an der auch Max Müller als Hauptvertreter der linguistischen Schule mit seinen Deutungen zu oft gescheitert ist. Er über-

---

[1] I, 172ff. [2] I, 179.
[3] 176. [4] 177.
[5] 179.

schätzt ohne Frage die Wichtigkeit der Etymologie für die Deutung der Mythen. Man braucht diese Wissenschaft keineswegs gering zu schätzen, aber man wird nach den gemachten Erfahrungen bezweifeln dürfen, ob es ratsam oder praktisch ist, sie zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen, statt sie nur zur Aushülfe und zur Unterstützung herbeizuziehen. MAX MÜLLER ist sich natürlich darüber klar, wie oft sie versagt[1], und dass selbst da, wo sie sichere Ergebnisse bietet, sie fast nur „sehr allgemeine und in gewissem Sinne nichtssagende"[2] Namen erkennen lässt. Trotzdem ist sein stets befolgter Grundsatz: „dass die beste Lösung der alten Rätsel der Mythologie in einer etymologischen Analyse der Namen von Göttern und Göttinnen, Helden und Heldinnen zu suchen ist"[3]. Er geht also grundsätzlich am liebsten von den Subjekten der mythischen Erzählungen aus. Nun aber ist es — wie MAX MÜLLER's eigene Versuche bezeugen — zu schwierig, die Natur dieser Subjekte aus ihren Namen zu bestimmen. Sollte nicht, so muss man fragen, ein sicherer Weg der sein, zunächst lieber von den Prädikaten auszugehen, d. h. die mythische Erzählung als solche, den stofflichen Inhalt derselben auf ihre mögliche Bedeutung hin zu prüfen? Wenn dann eine einleuchtende Etymologie der Namen der handelnden Subjekte ausserdem noch gegeben werden kann, — um so besser! Doch ist der Gang der Betrachtung ein anderer. Die Berechtigung einer solchen unter Umständen erkennt auch MAX MÜLLER an, aber er erhebt sie nicht zum leitenden Grundsatz. Er sagt z. B.[4]: „Wenn wir es mit einem mythologischen Cyklus zu thun haben wie demjenigen, der sich um Herakles gruppiert, so dürfen wir niemals vergessen, dass die Identität der Namen in der griechischen und vedischen Mythologie durchaus nicht unbedingt erforderlich ist, um uns den wirklichen Hintergrund der

[1] Vgl. I, 53f. [2] II, 236. [3] I, 20. [4] II, 197.

arischen Mythologie erkennen zu lassen. Wir würden ihn erkennen können, selbst wenn die Götter und Helden überhaupt keinen Namen hätten. Der Namen ist indessen eine grosse Hülfe und gewährt dem Ausleger der Mythen ein ποῦ στῶ, wie es ihm nichts anderes gewähren kann." Ferner[1]: „Die stofflichen Thatsachen der Sage würden an und für sich von Wert sein, um den Ursprung solcher Doppelmythen aufzuhellen, wenn auch ohne Zweifel der Beweis, dass nicht nur Chione, sondern auch Niobe, die bisweilen die Mutter der Chione genannt wird, ein alter arischer Name für Schnee und Winter war, unsern Vergleich bedeutend stärken und dann in die erste Klasse erheben würde." — Ich werde nachher einige Beispiele dafür anführen, dass MAX MÜLLER oft deshalb nicht zu naheliegenden Deutungen gelangt ist, weil er nicht von den „stofflichen Thatsachen der Sage" ausgegangen ist, ihnen zu wenig Wert beigemessen hat. Mehrfach ist dieser Fehler mit dem zweiten oben hervorgehobenen kompliziert oder dadurch veranlasst, nämlich dass MAX MÜLLER sein Vorurteil für die Morgenröte, welches er aus dem Veda gewonnen hat, für die Deutung zu vieler Sagengestalten, auch anderer Mythologien, bestimmend sein lässt. In übertriebener Wertschätzung sieht er die Morgenröte geradezu als die grosse Urgöttin an. Dass diese liebliche Naturerscheinung einen Reiz auf die Einbildungskraft gemütvoller Menschen auszuüben im Stande ist und demgemäss auch ausgeübt hat, ist nicht zu leugnen und in der Litteratur, vornehmlich der Inder und Griechen, nachweisbar. Aber was von den meisten Göttinnen der Arier erzählt wird, will zu solchem Ausgangspunkt, zu dieser flüchtigen Erscheinung nicht passen; diese Erzählungen scheinen vielmehr häufiger von der Betrachtung bestimmter, körperlich sichtbarer (nicht bloss wie die Göttin der

---

[1] I, 173.

Morgenröte nur in ihrer Wirksamkeit wahrgenommener und daher nur erschlossener) Naturmächte ausgegangen zu sein, also von Naturkörpern mit deutlich umgrenzter Gestalt und Form und kontrollierbarer Bewegung, so dass man sie für Personen halten und ohne Allegorie so nennen konnte.

Sobald Max Müller von der Morgenröte handelt, nähert sich seine Auffassung bedenklich der berüchtigten Auffassung der Allegoriker. „Die Leute sagen das eine, aber man weiss, dass sie etwas anderes meinen“, sagte er[1], wie es scheint, in gewolltem Gegensatz zu Karl Otfried Müller's Diktum: „Mythus und Allegorie sind ganz auseinanderliegende . . . Begriffe. Der Mythus meint es so, wie er es sagt; jene aber ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ“.

Im Zusammenhange hiermit steht, dass Max Müller oft unbestimmten und verschwommenen Erklärungen den Vorzug vor bestimmten und klaren giebt; wenn er z. B. sagt, die beiden Açvins könnten wirklich jede Natur haben, die die verschiedenen Gelehrten ihnen zugewiesen haben. „Sie können die handelnden Wesen hinter den der Morgenröte vorangehen den Lichtstrahlen (Lassen) gewesen sein, sie können Morgen- und Abendstern (Benfey), die ersten Boten des Lichts (Roth), das Zwielicht (Myriantheus), ja sogar das Doppelgestirn der Dioskouroi (Weber) gewesen sein[2].“ Das könnte allerhöchstens für die bereits von der Spekulation durchsetzte und überarbeitete Auffassung der ihrerseits selbst eine Deutung suchenden Liederdichter des Veda gelten, ganz gewiss aber nicht für die erste Konzeption. Sagt doch Max Müller selber gleich darauf mit vollem Recht: „Gewiss, alle Devas müssen aus einem kleinen Neste stammen[3].“ Max Müller scheint zuweilen das Missliche seiner verschwommenen Auffassungsweise zu erkennen, aber unter dem Banne seiner Namenerklärungen stehend,

---

[1] II, 192. [2] II, 170. [3] II, 171.

kommt er dazu, sich vor sicheren Resultaten, die sich aus einer anderen (die stoffliche Seite der Erzählung mehr berücksichtigenden) Betrachtungsweise ergeben könnten, fast zu fürchten. Viele von ihm der Morgenröte zugewiesene Prädikate z. B. entbehren der rechten Verständlichkeit und überzeugenden Klarheit, würden dagegen sofort verständlich sein, wenn man als Subjekt die Mondgöttin setzte. Obwohl nun MAX MÜLLER zuweilen an dieses Subjekt denkt, lehnt er es doch ab, es zu setzen: „Wir dürfen nicht zu positiv sein, wenn wir die Rätsel der Mythologie zu lösen versuchen," sagt er[1], ja: „Logik und Mythologie sind zwei sehr verschiedene Dinge[2]." Ich frage dagegen: Müssen wir das Positive und das durch die Logik Geforderte auch dann von der Hand weisen, wenn es den Schlüssel zum Rätsel bietet? Das wäre doch eine sonderbare Methode. Interessant und eine Warnung enthaltend ist es aber, zu sehen, wie selbst Geister von der Bedeutung MAX MÜLLER's durch ein einmal gefasstes Vorurteil sich unheilvoll beeinflussen lassen. Ja, zuweilen wird er geradezu ungerecht und gegen offenbare Thatsachen blind. So sagt er[3]: „Es ist sicherlich sehr verführerisch, Kastor und Polydeukes als Repräsentanten von Sonne und Mond zu fassen, wie DECHARME es gethan. War aber der Mond in den Augen der Griechen jemals der Bruder der Sonne? Und war es möglich, zu sagen, dass der Mond jedesmal sterbe, wenn die Sonne scheint? Die Beziehungen des Mondes zur Sonne sind so unsicher und so wenig geregelt, dass sie nicht leicht mythologischen Ausdruck finden."

Ich meine, es giebt in der ganzen Natur nichts Geregelteres, als die Bewegungen des Mondes, des Messers der Zeiten, der grossen Weltenuhr, nach der sich alle richten; es ist daher ganz und gar nicht wunderbar, dass das gegenseitige Verhältnis von Sonne und Mond in fast allen Mythologien

---

[1] II, 190. [2] I, 143. [3] II, 201.

eine grosse und entscheidende Rolle spielt. Gewiss ist der Mond der Bruder der Sonne, auch in Griechenland; der Mond stirbt, allerdings nicht jedesmal, wenn sich die Sonne früh morgens zeigt, sondern jedesmal, wenn sie sich ihm in der Konjunktion naht, und zwar mit völliger Regelmässigkeit. Dagegen lässt sich doch gar nichts sagen. Was Max Müller gegen die Auffassung des Schreibers dieser Zeilen bemerkt, der ebenfalls in vielen Fällen die bestimmten Gestalten der Sonne und des Mondes annimmt, weil oft ganz unzweideutige, nur für diese Himmelskörper (oder deren göttliche Repräsentanten) passende Handlungen erzählt werden, ist für die Mehrzahl der in Betracht kommenden Fälle unzutreffend. Max Müller sagt nämlich[1]: „Die Leute, in deren Sprache der Mond ein Femininum geworden war, wurden selbst zweifelhaft, ob gewisse Legenden von liebeskranken Jungfrauen ursprünglich auf die Morgenröte oder auf den Mond gingen.“ („Dies wird zur Erklärung der Verschiedenheit in der Auslegung gewisser Mythen zwischen mir und Pr. Siecke in seinem Buche, Die Liebesgeschichte des Himmels, 1892, dienen.“) Das wäre doch wieder eine sehr seltsame Annahme. Wenn wir in gewissen Mythen von einer Lichtgestalt Aussagen finden wie die folgenden: Sie wandert umher, sie verwandelt sich, sie wird schwarz, nachher wieder weiss, sie folgt dem Sonnengott erst, blickt sich dann aber um (Eurydice!), wird dann vom Sonnengotte verfolgt, fällt der Vernichtung wieder anheim, sie wird zerstückelt und nachher wieder zusammengesetzt, sie hat 2, 3 oder mehr Köpfe, oder der Kopf wird ihr abgeschnitten und in ein Behältnis gesteckt, wenn ferner die Sieben- oder Neunzahl eine bedeutsame Rolle in solchen Mythen spielt, — dann werden wir, vor die Wahl gestellt, notwendigerweise zugeben müssen, dass alle diese Aussagen wohl für die Mondgöttin, aber ganz und gar nicht für

---

[1] I, 45 u. Anm. 1.

die Morgenröte passen, dass mithin die Erzähler solcher Mythen von vornherein nur an erstere, nicht aber an letztere haben denken können. MAX MÜLLER's als sicher ausgesprochene Behauptung[1], „dass der Mond bei den arischen Völkern zuerst als männlich aufgefasst wurde", geht entschieden zu weit. Es hat vielmehr offenbar von den frühesten Zeiten an ein fortwährendes Schwanken in der Auffassung des Geschlechtsverhältnisses von Sonne und Mond bestanden, und dieses Schwanken hat jahrhundertelang angedauert. Diese Feststellung ist von entscheidender Wichtigkeit für die Auffassung der alten Mythen.

Es sei erlaubt, die beiden oben hervorgehobenen Haupteinseitigkeiten in MAX MÜLLER's Mythenbetrachtung noch an einigen Beispielen zu zeigen, nicht aus Tadelsucht, sondern um zugleich einen Beitrag zu einer richtigeren Deutung zu geben.

1. Bekannt sind MAX MÜLLER's seit dem Erscheinen seiner Lectures on the Science of Language (1863) wiederholt gegebene Deutungen der vedischen Mythen von den Dualgottheiten der Açvins und ihren Verwandten, ihrer sich nach YÂSKA in eine Stute verwandelnden, von MAX MÜLLER mit Deo Erinys gleichgesetzten, Mutter Saraṇyû und ihrem Vater Vivasvat Aditya (Sonne), dessen Kinder auch das Zwillingspaar Yama und Yamî sind, sowie Manu, der der Sohn der an Stelle der Saraṇyû untergeschobenen Frau war. (An Vivasvats Stelle tritt nach anderer Sagenform Saraṇyûs eigener Vater Tvashṭar als Erzeuger aller dieser Kinder.) MAX MÜLLER fasst in den Beiträgen[2] seine Auffassung des Mythus in folgenden Worten zusammen: „Vivasvat, der lichte Himmel, vereinigte sich mit Saraṇyû, der weichenden Nacht oder dem zurückkehrenden Lichte, und aus ihrer Vereinigung ging Yama hervor, der Zwilling, d. h. das unzertrennliche Paar, der Tag und die Nacht, das Nych-

[1] I, 45. [2] II, 133.

themeron oder, wie wir eigentlich sagen sollten, der Nychthemeros. Allein es musste noch ein anderes Paar untergebracht werden. Wenn man von Tag und Nacht als den Söhnen der Stute, als den Açvinau, gesprochen hatte, und wenn man auch sie als Nachkommen des strahlenden Morgens, des Vivasvat, betrachtete, so war es notwendig, eine Verwandlung der Morgenröte oder Saraṇyû in eine Stute und ihres Gatten, des Vivasvat, in einen Hengst zu erfinden. Sobald dies geschehen war, ergab sich die ganze, von den vedischen Folkloristen so oft erzählte Geschichte, dass Saraṇyû, die Morgenröte, eine Zeit lang verschwunden gewesen sei, — wahrscheinlich eine Anspielung auf das Verschwinden der Morgenröte nach dem Aufgang der Sonne — und dass ihr Gatte ihr gefolgt sei, bis durch ihre Vereinigung ein neues Paar ins Leben gerufen ward, nur unter einem anderen mythologischen Namen und Gewande, nämlich Tag und Nacht. Das geschieht oft in der alten Mythologie. Dieselbe Sache wird mit zwei oder drei verschiedenen Namen genannt, und diese Namen müssen später als Brüder und Schwestern oder als Väter und Söhne untergebracht werden und richten so eine Verwirrung an, die auch die bestgeordneten Familien im Himmel oder auf Erden auflösen kann. Yama, der Zwilling, war, obwohl er später eine Schwester namens Yamî empfing, ursprünglich doch nur das Abbild der Açvins, nur in sehr weitgefasstem Sinne, und wir haben gesehen, wie schliesslich die beiden Zwillingspaare unter demselben Dache untergebracht werden mussten“.

So viel Richtiges in dieser Auseinandersetzung liegt, so viel Irrtümliches enthält sie doch auch andererseits. Sie mutet uns zu, erstaunliche Unklarheiten mit in Kauf zu nehmen und der mythenbildenden Zeit zuzutrauen. Der Zwilling soll ein unzertrennliches Paar, dies der Nychthemeros sein! Nicht bloss der Tag, sondern auch die Nacht sollen Nachkommen des strahlenden Morgens sein! Die Morgenröte soll als Stute

aufgefasst und deshalb erfunden worden sein, dass auch „der lichte Himmel“ in einen Hengst verwandelt worden sei! Der lichte Himmel vereinigt sich mit der weichenden Nacht oder der Morgenröte und erreicht sie, nachdem sie eine Zeit lang verschwunden gewesen war!! — Unter Berufung auf eine angeblich poetische Auffassung oder darauf, dass die Menschen jener alten Zeit eben ganz anders geurteilt haben, als wir dies zu thun gewohnt sind, und dass man daher auf jede, auch die gewöhnliche und elementare, jedem vernünftig denkenden Wesen von selbst kommende Logik verzichten müsse[1], kann man ja allerdings das Unglaublichste für glaublich ausgeben; das lässt sich eben gar nicht kontrollieren. Aber damit werden wir nie wirklich überzeugende Erklärungen gewinnen. Wohl aber dürfen wir letzteres erhoffen, wenn wir uns nach allgemeinverständlichen Gedanken, nach einfachen, von jedem Menschen zu machenden Wahrnehmungen und leicht zu findenden Bildern umsehen. Halten wir nur das nicht so unnatürliche, jedenfalls als überall, bei Indern, Griechen, Germanen und Litauern, vorkommend nachgewiesene Bild fest, dass Sonne und Mond zwei himmlische Rosse sind, so ist alles klar. Vivasvat ist hier wie immer die Sonne und als solche ein Hengst. Sonne und Mond sind Zwillinge, jeder einzelne dieses Paares kann „ein Zwilling“ genannt werden: Yama und Yamî. Das zeitweilige Verschwinden[2] des Mondes, dieser Stute, ist das unbegreifliche Wunder, über welches sich die Alten immer und immer wieder den Kopf zerbrachen. Der Sonnenhengst folgt der Mondstute, wenn der Mond abnimmt, dann erfolgt die Konjunktion oder die eheliche Vereinigung und darauf die Geburt des von neuem sichtbaren Mondes. Das sind die diesen Mythus konstituierenden Gedanken, von ihnen ist er ausgegangen. Die Leute, welche ihn zuerst erzählten und glaubten, sind ganz und gar

---

[1] Vgl. II, 143; s. oben S. 116.

[2] Rv. 10, 17, 2.

nicht zweifelhaft gewesen, ob er „ursprünglich auf die Morgenröte oder auf den Mond gehe“[1], denn nur für den letzteren geben alle erwähnten Züge einen guten Sinn.

Max Müller hindert seine Neigung, Allegorien anzunehmen, an der richtigen Deutung. Sehen wir noch einmal zu, was er von den Açvins ausführlicher sagt. Er meint, dass diese himmlischen Zwillinge „die männlichen Repräsentanten von Licht und Dunkelheit seien, die beiden Ahans, wie sie genannt werden, d. h. Tag und Nacht, und dass sie den ewigen Dualismus der Natur bezeichnen, der in so vielen mythologischen Namen und Erzählungen Ausdruck gefunden hat“[2].

Ich halte es für wenig glaublich, ja fast für unmöglich, dass die Menschen der mythenbildenden Zeit wie moderne Allegoriker Licht und Dunkel als zwei Männer auf dreirädrigem Wagen aufgefasst haben sollen; ich sehe mich nach zwei Körpern um, deren Gestalt umgrenzt ist, denen sinnliche Erscheinungsform zukommt, die die Leute sehen konnten, so dass ein Zweifel an ihrer Existenz unmöglich war, auf die man mit dem Finger weisen, die man den Kindern zeigen konnte. Ich glaube daher, dass diese himmlischen Reiter ursprünglich entweder Sonne und Mond waren, oder auch der zunehmende und der abnehmende Mond, aufgefasst als zwei getrennte Wesen, der eine am Abendhimmel, der andere am Morgenhimmel sichtbar (oder vielleicht geradezu Vollmond und Neumond?“[3]. Wie dem auch sein mag, so viel

---

[1] Max Müller I, 45. [2] II, 126.

[3] Vgl. Max Müller II, 201: „Der eine Zwilling unsichtbar in der niederen Welt, während der andere am Himmel herrscht, und beide (yamau) in Wirklichkeit doch nur eine Person.“ — Vgl. S. 149 über ihren temporalen Charakter und ihre mannigfachen und verschiedenen Manifestationen (Rv. 1, 117 9: purû' vârpâṅsi açvinâ dádhânâ), ferner die Charakterisierung nach Yâska auf S. 174: „Dass der eine Tau und Feuchtigkeit gebe [das kommt dem abnehmenden Monde am Morgen zu; vgl. Erse, Selanas Tochter bei Alkman], der andere Licht [als zu-

ist sicher, dass viele, wenn nicht die meisten, der gepriesenen Heldenthaten der Açvins die Herbeiführung des verloren gegangenen Mondlichtes bezeichnen, jenes Naturwunder, welches mehr als irgend etwas das Staunen der Urzeit erregte. Ohne weiteres klar ist das von Kali, dem die Açvins, als er alt geworden war, aufs neue frische Jugendkraft verschafften (Rv. 10, 39 8); denn „kali war ursprünglich der Name des letzten Viertels des Mondes, später auch des vierten und letzten Yuga und ebenso des niedrigsten Würfels“[1]. Dieselbe Deutung giebt Max Müller mit Recht der Viçpalâ, der im Kampfe ein Bein, wie eines Vogels Fittich abgeschnitten war, und der die Açvins sogleich ein ehernes Bein einsetzten, zum Kampfpreis hinzueilen (Rv. 1, 116 15). Max Müller versteht unter dem eisernen Bein das erste Viertel oder pâda des Neumondes[2].

Genau dieselbe Erklärung hätte Max Müller auch für den Ṛijrâçva „den Rotrossigen“ geben sollen, dem die Açvins das Augenlicht wiedergaben, nachdem ihn sein Vater geblendet hatte (Rv. 1, 116 16; 117 17). Max Müller denkt[3] an „die Wiederkehr des Jahres oder des Tages, der jährlichen oder der täglichen Sonne“; aber die Bezeichnung des „Rotrossigen“ passt wieder am besten für den Mond. Wenn von Ṛijrâçva erzählt wird, dass er 100 oder 101 Schafe der

---

nehmender Mond nach Sonnenuntergang]; dass der eine das Verdrängen der Dunkelheit durch das Licht, der andere das Verdrängen des Lichts durch die Dunkelheit repräsentiere; „Der eine heisst Vâsâtya (nächtlich), der andere, o Ushas, dein Sohn“ [vgl. Memnon, Meine Mythol. Briefe S. 53ff.]. — Von den drei Rädern ihres Wagens kennen die Brahmanen nur zwei; eins (Neumond?) ist verborgen, dies kennen nur die tiefforschenden; gerade als die Açvins zur Werbung hin zur Sûryâ (Sonne) fuhren, war das eine Rad verborgen. (Rv. 10, 85 14—16; wenn die Konjunktion von Sonne und Mond erfolgt, ist es Neumond, das Mondrad nicht sichtbar.)

[1] Max Müller II, 158.

[2] II, 158; vgl. meine Mythol. Briefe S. 95 u. Anm. 1.

[3] II, 159.

„Wölfin“ (vṛikî) schlachtete oder schenkte, so ist dies ein zweiter, von dem vorher angeführten verschiedener Mythus. Das Schaf ist ein oft wiederkehrendes Bild des Mondes[1]. Die 100 oder 101 Schafe sind die zahllosen Monde, welche der Gott, der diesem Weltkörper vorsteht, der „Wölfin“ d. h. dem unter diesem Bilde sehr bekannten Dämon der Dunkelheit, geschlachtet oder dahingegeben hat. Blendung und Schlachtung, Rückgabe des Augenlichtes und Wiederbelebung sind gleichbedeutende Begriffe[2].

Daher ist auch Kanva (Rv. 1, 118 7) für eine ähnliche Persönlichkeit zu halten. Er war geblendet, und die Açvins machten ihn wieder sehend, „und ihm dem schwarzen gaben die Açvins die glänzende“ (1, 117 8) (d. h. die Sonne).

Ein anderer Ausdruck für Wiederbelebung des Mondnumens ist das „Wiederjungmachen“ beim Cyavâna, den die Açvins wieder jung machten, wie man einen alten Karren wieder neu macht, zum Gehen (Rv. 10, 39 4); dem sie die Haut abzogen[3], wie einen Rock (Rv. 5, 74 5; 1, 116 10) und den sie wieder jung und zeugungskräftig machten (1, 118 6; 7, 68 6). Dass nach Çatap. Br. IV, 1, 5 Cyavâna in einen Teich steigen[4] muss, ist, wie mir scheint, ein schöner, alter Zug. Der Mond wird im Meere wieder jung und steigt wie Aphrodite anadyomene aus ihm empor; es ist dies sicherlich eins der „mythologischen Elemente, die auch aus andern arischen Mythologien bekannt sind“[5].

Zu vergleichen ist die Errettung des Bhujyu Taugrya (Sohn des Tugru) aus der Meeresflut (Rv. 6, 62 6; 1, 116 3—5); drei Tage und drei Nächte währte seine Errettung Nach Max Müller's irriger Deutung[6] soll er die „im Meere ertrinkende Sonne sein“.

---

[1] Mythol. Briefe S. 168, 171.

[2] Vgl. meine Mythol. Briefe S. 128f.

[3] Zum Hautabziehen vgl. Mythol. Briefe S. 155f.

[4] Max Müller II, 154. [5] II, 154. [6] 157.

In diesem Zusammenhang erkennen wir nun auch deutlich, wer Hiraṇyahasta „Goldhand“ ist, den die Açvins der Vadhrimati d. h. der „Frau des Verschnittenen“ als Sohn gegeben (Rv. 1, 116 13; 117 24; 10, 65 12; 6, 62 7; 10, 39 7).

Goldhand (auch Gott Savitar ist híraṇyahasta „goldhändig“, Rv. 1, 35 10, und Rudra híraṇyabâhu „goldarmig“ V. S. 16, 17) ist als wieder sichtbar gewordener Mond der Sohn des Vadhri, des alten, zuletzt ganz kraftlos gewordenen Mondes. Auch der griechische Mythus von Kronos beweist, dass wir zu der Unzahl z. T. sonderbarer Bilder, mit denen man den Mond bezeichnete, auch das hinzufügen müssen, wonach der Mond die testiculi des Himmelsgottes sind oder wonach der dunkle Neumond ein zeugungsunfähiger, kastrierter Gott ist. (Deshalb reitet auch Selene auf einem Maultier[1].) Aus den kraftlosen oder abgeschnittenen testiculis des Gottes wird Hiraṇyahasta gerade wie Aphrodite geboren. Nach Max Müller soll Hiraṇyahasta die „Morgensonne“ sein, was ich für unmöglich halte. Vielmehr muss die ‚Frau des Verschnittenen“ die Sonne sein.

Nunmehr ist auch klar, wer Saptavadhri „der Sieben-Verschnittene“ ist, „den die Açvins befreiten und den Baum, d. h. den hölzernen Kasten, in dem er eingeschlossen war, für ihn öffneten und wieder schlossen“. Der „Sieben-Verschnittene“ ist eben der abnehmende Mond in seinen sieben letzten Phasen[2] (allmähliche Kastration!), das Einpacken in den Baum oder Kasten ein hundertmal gebrauchtes Bild[3].

Ob Atri derselbe wie Saptavidhri ist (Rv. 10, 39 9) oder ein anderer, sei dahingestellt. Jedenfalls muss er dasselbe bedeuten, was die anderen vorher aufgeführten mythischen Persönlichkeiten bedeuten. Er war in eine Feuergrube (oder

---

[1] II, 162; vgl. Rv. 5, 78 5 u. 6; 10, 39 9.

[2] Vgl. meine Liebesgeschichte des Himmels S. 44 ff.

[3] Vgl. Mythol. Briefe S. 99, 118, 150, 170, 174.

in einen Ofen, ṛibī́sa[1], nach anderen = Schlund, Erdspalte) geworfen, die Açvins beschützten ihn vor der Hitze und der Dunkelheit und machten ihn wieder jung und stark (Rv. 1, 116 8; 117 3; 5, 78 4; 10, 39 9). Er war nämlich ṛitajúr (10, 143 1) „vieilli conformément à l'ordre (du monde)“[2]. Die Açvins liessen ihn zu seinem Ziele eilen, wie ein Ross. Das Erdloch, in welches Sonne und Mond versinken oder durch welches sie in die Unterwelt hinabfahren, als eine heisse Feuergrube aufzufassen, scheint ganz natürlich; die leuchtenden und wärmenden Himmelskörper sorgen selbst für die Heizung des Ofens. Die Grube, „in die der alte schwache Vandana geworfen und lebendig begraben worden war“[3] und aus der ihn die Açvins retteten, so dass er das Licht noch einmal sah[4], ist natürlich dasselbe. Max Müller macht darauf aufmerksam, dass „die Anschauung, dass Atri oder seine Leiche eingegraben (nikhâta) war, noch einmal, wenn auch in etwas abweichender Form begegnet, wenn es von den Açvins heisst, dass sie das Gold hervorholten, das eingegraben oder verborgen war“ (Rv. 1, 117 12 u. s. w.). Es bezieht sich dies ebenfalls wohl nicht auf „den goldenen Körper der Sonne (hiraṇyagarbha)“ (Max Müller), sondern auf den Mond, besonders auch wegen der hinzugefügten Zeitbestimmung „am zehnten Tage“ (Rv. 1, 117 12)[5].

Dieselbe höchst wichtige Zeitbestimmung finden wir bei der Sage von Rebha, den die Açvins aus der Flut zogen, nachdem er zehn Nächte und neun Tage im Wasser gelegen hatte (Rv. 1, 116 24), so dass er beinahe ertrunken wäre (10, 39 9). Wenn Max Müller[6] mit Benfey diese neun

---

[1] Max Müller II, 155 Anm. 2.
[2] Bergaigne II, 483.
[3] Max Müller II, 156.
[4] Svàr dṛiçé; Rv. 1, 112 5, 118 6, 116 11 u. s. w.
[5] Vgl. meine Liebesgeschichte des Himmels S. 45f.
[6] II, 160.

oder zehn Tage auf die „Zeit, die dem Wintersolstitium zugeschrieben wird, die sogenannten zwölf Nächte" bezieht, so giebt er damit, wie mir scheint, wieder eine recht gezwungene, keineswegs nahe liegende oder einleuchtende Deutung. Ich habe wiederholt gezeigt[1], von wie grosser Bedeutung die neun Nächte oder überhaupt die Zahlen neun (und sieben) in richtigen alten Mondmythen sind. In solchen handelt es sich aber zunächst nur um Monatsrechnung, nicht um Jahresrechnung.

Alle diese Züge nun reden eine deutliche Sprache; sie zeigen, dass die Wiedererweckung des vernichteten, geblendeten, in der Grube oder im Wasser befindlichen Mondes als eine Hauptheldenthat der Açvins gefeiert wurde. Was soll ich da noch weitläufig vom Vartikâ-Mythus handeln, dessen Zusammenhang mit dem von Ortygia (Delos), der Geburtsinsel der Artemis (die auch Ortygia hiess), und des Apollo Max Müller unzweifelhaft richtig betont? Schon in meiner Liebesgeschichte des Himmels[2] habe ich diesen „wiederkehrenden Vogel", den die Açvins dem Wolf, d. h. dem Dämon der Dunkelheit, aus dem Rachen ziehen, für den Mond erklärt, und ich sehe auch jetzt nichts, was dagegen spricht, wohl aber viel, was dafür spricht, nämlich die in gleicher Weise zu deutenden, vorher besprochenen übrigen Thaten der Açvins. Ich halte für unwiderleglich, was Max Müller[3] bei diesem Mythus anmerkt, „dass die ersten Keime des vielverschrieenen Sonnenmythus schon angefangen hatten, sich zu entwickeln, als die Vorfahren der Griechen und Hindus noch in enger Gemeinschaft mit einander lebten" und, das setze ich hinzu, dass gewisse sprachliche Bilder bis in jene frühe Zeit zurückgehen. Ebenso wird man, mag man auch in der bestimmten Deutung der einzelnen Fälle von Max Müller

---

[1] Liebesgeschichte des Himmels S. 44ff.
[2] S. 122f. [3] II, 152.

abweichen, seiner grundlegenden, gegen seichten Euhemerismus sich wendenden Auffassung[1] völlig beistimmen müssen: „Es ist möglich, dass die Personen, die sie (die Açvins) befreiten, in einzelnen Fällen wirkliche Menschen waren, von denen wir natürlich nichts wissen können. In anderen Fällen sind indessen diese Geretteten deutlich, ebenso wie ihre Erretter, mythologische Persönlichkeiten. Die Geschichten sehen sich einander sehr ähnlich, und dies allein schon verrät ihre mythologische Natur. Nicht nur die Leiden, die die Lieblinge der Açvins befallen, auch die Art ihrer Errettung ist fast immer die gleiche". —

2. Im Zusammenhange mit den vorstehenden Betrachtungen lässt sich nun auch, deucht mir, zu einem abschliessenden Urteil über Max Müller's Behandlung der Demeter-Sage gelangen. Er unterlässt es, von dem auszugehen, was doch eigentlich die Hauptsache ist, nämlich was von Demeter erzählt wird. Den äusserst wichtigen Zug z. B., dass die Göttin wandert und umherirrt, benutzt er gar nicht zur Bestimmung ihres Wesens. Und doch wird man dies nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Die Erde ist in dem Grade unbeweglich, dass sie geradezu als typisches Beispiel für die Unbeweglichkeit verwendt wird: δὸς, ποῦ στῶ, καὶ τὰν γᾶν κινάσω! Bruta tellus ist, wie Max Müller[2] selber sagt, „der feste Sitz (ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί oder dhruvám sádaḥ)". Die Erde wandert doch nicht, wenigstens nicht für diejenigen, die vom Kopernikanischen Weltsystem nichts wissen! Trotzdem ist die wandernde Demeter Max Müller die Erde! „In der ältesten griechischen Mythologie ist Demeter die Erdgöttin und weiter nichts", sagt er[3] bestimmt und fast gereizt; „das von der Menschenhand kultivierte Land repräsentierend"[4]. Bestimmend für seine Auffassung sind nicht die Handlungen und Thaten, sondern

[1] II, 150. [2] II, 104. [3] 113. [4] 103.

etliche Beiwörter deren Beziehung aber vielleicht nicht richtig erfasst ist. „Sie wird αὐξιθαλής „Wachstum gebend“, χλοηφόρος „grüne Sprossen bringend“, auch χλοόκαρπος oder einfach Chloe genannt. Andere Beiwörter, derselben Gattung sind καρποποιός Fruchtmacherin, σταχυηφόρος und φερέσταχυς, Aehren tragend, σιτοφόρος und Σιτώ, πυροφόρος Weizen tragend, ὡρηφόρος, die Jahreszeiten oder die Früchte der Jahreszeiten bringend, ἀναξιδώρα und ἀνησιδώρα Geschenke bringend, ἁλωάς der Tenne angehörend, ἱμαλίς reichlich, ἰουλώ Göttin der Garben“[1].

Alle diese Beiwörter beweisen doch nur, dass man die Göttin Demeter als Spenderin des Getreides betrachtete, aber kann das nicht auch eine andere Macht als die Erde gewesen sein? Ist nicht z. B. klar, dass der Sonne eine solche Macht zugeschrieben werden kann, und ist es nicht auch bewiesen, dass in alter Zeit viele dem Monde diese Macht zuschrieben? Daher ist durchaus unrichtig, was Max Müller hinzufügt: „Die Göttin, die alle diese Namen und viele andere derselben Art führen kann, kann nur die Göttin des gepflügten Ackerlandes sein“[2]. Dass Demeter auch noch andere Epitheta hat, wie εὔπεπλος, ἐυπλόκαμος, εὐστέφανος, ἠύκομος, κυανόπεπλος (Hom. h. 5, 374, 319, 442), λαμπαδόεσσα, ξανθή, φοινικόπεζα (Pind. Ol. 6, 159), χρυσάορος (Hom. h. 5, 4), ἐπωπίς (Ἐπωπία, vgl. Epopeus als Name des Sonnengottes), welche für eine Erdgöttin weniger zu passen scheinen, ist dabei ganz unberücksichtigt gelassen.

Weil nun aber Max Müller das Vorurteil hat, dass Demeter durchaus die Erde sein müsse und nichts anderes sein könne, so findet er trotz allen etymologischen Scharfsinnes sich sogar mit der himmelschreienden Etymologie Demeter aus Γῆ μήτηρ ab, so sehr er auch deren Schwäche einsieht: „Es ist allerdings seltsam, dass ein so gewöhnliches Wort im Griechischen wie Ge im Namen der Göttin zu De

[1] II, 105. [2] II, 105.

geworden sein soll. Es ist wirklich kein Grund dafür vorhanden (AHRENS, Dial. Dor. 80) (!), und Leute, die sich streng an die Lautregeln halten, werden sagen, der Uebergang sei unmöglich. Indessen, da sich die Unregelmässigkeit in einem Eigennamen findet, so muss man sie hinnehmen, die sachlichen Gründe sprechen allzu stark zu Gunsten der Annahme, dass Demeter die Erdgöttin sei[1]." MAX MÜLLER beruft sich hier auf sachliche Gründe, die zu prüfen er ängstlich vermieden hat, da er hauptsächlich von sprachlichen Gründen ausgegangen ist.

Das feste Vorurteil (vorübergehend hat übrigens MAX MÜLLER selber geschwankt und Demeter für die Morgenröte erklären wollen[2]) veranlasst ihn nun auch, die bestimmte (doch auch zu den sachlichen Gründen zu rechnende) Ueberlieferung, dass Demeter und Deo in Phigalia unter dem Namen Erinys und dem Bilde einer Frauengestalt mit dem Kopfe und der Mähne eines Pferdes und von Schlangen umgeben verehrt worden sei, insofern zu verwerfen, dass er die Berechtigung leugnet, Demeter mit der Erinys gleichzusetzen, obwohl doch noch der bestimmte Mythus erzählt wird, dass sich Demeter „als sie die Tochter suchte (ἡνίκα τὴν παῖδα ἐζήτει, Paus. VIII, 25, 4) in eine Stute verwandelt habe, um dem Poseidon zu entfliehen, dass sie trotzdem von Poseidon, der ebenfalls Pferdegestalt angenommen habe, überwältigt worden sei und ein Pferd, nämlich Areion (Ἀρείων, Paus. VIII, 25, 7) und eine Tochter, bekannt unter dem Namen Despoina, Herrin, geboren habe. „Wenn wir nun sicher sind," sagt MAX MÜLLER[3], „dass Demeter bei den Griechen die Erdgöttin war, so bleibt uns doch kaum etwas anderes übrig, als anzunehmen, dass die Geschichte von dem Pferde ursprünglich von einer anderen Göttin, der Erinys oder der Deo, erzählt wurde, und dass dieser Name Deo oder Dyâvâ,

---

[1] II, 104. [2] II, 113. [3] II, 113.

mit einer hypokoristischen Form des Namens Demeter, Deo, verwechselt wurde und so zu der Uebertragung der Geschichte auf die Demeter führte. Ich weiss wohl, klassischen Philologen wird dies sehr unwahrscheinlich klingen; ich sehe aber keinen anderen Ausweg aus der Schwierigkeit." — Ich meine, es wird jedem, mag er klassischer Philologe sein oder nicht, so unwahrscheinlich klingen, dass man geneigt sein könnte, MAX MÜLLER's ganze Behandlung des Mythus zu verwerfen. Und doch würde man damit nach meiner Ueberzeugung zu weit gehen. Ich glaube an die Richtigkeit der Zusammenstellung von Erinys mit Saraṇyû, der Tochter Tvashṭars, selbst von Jasion und Jason mit Vivasvân, dem Sonnengott. Saraṇyû wie Demeter sind Namen der Mondgöttin. Demeter's Kinder sind das Ross Areion und die Göttin Despoina, d. h. das Sonnenross und die als Herrin weithin verehrte Mondgöttin, eine Wiederholung ihres eigenen Wesens, auch gleich der Kore-Persephone. So sprangen aus dem abgeschnittenen Medusenhaupte der grosse Chrysaor (d. h. der goldene Krummsäbel, die Mondsichel) und das Ross Pegasos = Sonne = Perseus hervor. Wenn manche Griechen, schon Homer, die Göttin Demeter als Erde aufgefasst haben sollten, so läge eine verkehrte Deutung ihrerseits vor. Sie ist als Mondgöttin Spenderin der Feld- und Gartenfrüchte, eine Rolle, welche nachgewiesenermassen dem Monde wohl ansteht. So ist sie zur Göttin des Ackerbaues geworden, obwohl sie ursprünglich durchaus nicht gleich Gaia ist. Sie ist δρεπανηφόρος (Nonn. D. 41, 23), weil sie als Mond selbst eine Sichel ist; sie ist Ἐπωπίς oder Ἐπωπία, „die Weitschauende", ein Name wie Eurydike, Eurynome, Euryphaessa, εὐδερκής, πανδερκής u. a. m., wie Bṛihaddivâ, „die weithin leuchtende" Gattin Tvashṭars; Demeter ist wie Selene, wie Rudra und die Açvins, Heilgöttin, besonders auch für Augenkranke[1], wahrscheinlich, weil dem milden

[1] Vgl. RUBENSOHN, Athen. Mitteilungen XX, 362 ff.

Mondlicht solche Kraft zugeschrieben wurde. Ueber den Mythus vom Raube der Kore durch Hades und Demeters neuntägigem Suchen und Hinaufsteigen in den Olymp habe ich in meiner Liebesgeschichte des Himmels[1] genügend gehandelt. —

Die beiden ausführlicher betrachteten Beispiele zeigen m. E. deutlich, wie MAX MÜLLER mehrfach zu irrigen Ergebnissen im einzelnen gelangt ist, ohne dass wir deshalb berechtigt wären, seine Grundsätze von dem mächtigen Einflusse der Naturerscheinungen auf die Entstehung von Mythen und religiösen Anschauungen, vom Herabsteigen vieler Göttermythen in die menschliche Sphäre u. s. w. im ganzen zurückzuweisen. Wie eine mathematische Lösung in der Anlage kühn und glänzend und durchaus richtig, in Folge eines Rechenfehlers aber im Endergebnis falsch sein kann, so ist es vielfach mit MAX MÜLLER's Mythendeutungen der Fall. Uns nachrechnenden Epigonen würde es übel anstehen, nur auf die falschen Resultate hinzuweisen und uns des Verständnisses für die geniale Inangriffnahme der Lösung bar zu zeigen.

[1] S. 106f.

# II. Miscellen.

**„Narrenfest“ in Altindien** — ein Fest zur Austreibung der bösen Geister?

Dass die uns in den Śrauta- und Gṛhya-Sūtras erhaltene Rituallitteratur Altindiens ungeachtet ihres unvergleichlichen Reichtums nur eine seitens ihrer Verfasser mit bewusster Absicht vorgenommene Auswahl, also gewissermassen auch ein survival of the fittest sei, werden Kenner der Verhältnisse nicht in Abrede stellen. Neben den offiziellen Lehrbüchern, aus denen die Priester ihre Kenntnis der zu vollziehenden Bräuche schöpften, behalten daher die Angaben, die gelegentlich in der Litteratur gemacht werden, ihren vollen Wert. Eine solche Angabe möchte ich den Fachgenossen unterbreiten, und da ihre Bedeutung, wie ich glaube, über das indische Gebiet hinausreicht, so benutze ich diese Stelle zu ihrer Mitteilung.

In einem bis vor wenigen Jahren nur in Excerpten bekannten Kommentarwerk, in Buddhaghosas Kommentar zum Dhammapada, einer altbuddhistischen Sammlung von „Lehren“ in metrischer Fassung, findet sich eine Stelle, welche erst durch eine von zwei ceylonesischen Theras besorgte Ausgabe (Colombo 1898) aus ihrer handschriftlichen Verborgenheit gezogen ward und in Transkription und Uebersetzung folgendermassen lautet:

| | |
|---|---|
| *Ekasmiṃ hi samaye Sāvatthiyaṃ bālanakkhattaṃ nāma* | Zu jener Zeit wurde in Sāvatthī[1] das Narrenfest angesagt. |

[1] Die Ruinen dieser Stadt sind am 28. Okt. 1897 von Vincent A. Smith und Dr. Vost in nördlicher Richtung von Balapur in Nepal entdeckt worden (Journal of the R. Asiatic Society 1898, S. 527 ff.; 1900, S. 1 ff.).

*ghuṭṭhaṃ. Tasmiṃ nakkhatte bāladummedhajanā chārikāya cêva gomayena ca sarīraṃ makkhetvā sattâhaṃ asabbhaṃ bhaṇantā vicaranti. Tasmiṃ ñātisuhajje vā pabbajitaṃ vā disvā lajjanto nāma n'atthi. Dvāre dvāre ṭhatvā asabbhaṃ bhaṇanti. Manussā tesaṃ asabbhaṃ sotuṃ asakkontā yathābalaṃ addhaṃ vā kahāpaṇaṃ vā pesenti. Te tesaṃ dvāre laddhaṃ laddhaṃ gahetvā pakkamanti . . . Koci kassaci na lajjati* (a. a. O. S. 128f.).

Bei diesem Feste geberden sich die Menschen närrisch und verrückt. Man beschmiert mit Asche und Kuhmist den Körper[1] und durchschweift die Stadt nach allen Richtungen, während man allerhand unpassendes Zeug redet. Dies dauert eine Woche. Niemand schämt sich, wenn er seinen Freunden und Verwandten oder einem Mönche unter die Augen tritt. An jeder Hausthüre wird Halt gemacht und eine unpassende Rede gehalten. Wer diese nicht anhören kann, schickt je nach seinen Verhältnissen eine Münze, worauf die Empfänger weiterziehen . . . Alle Schranken der Scham fallen hinweg.

Bevor ich es unternehme, für diesen Bericht den religionsgeschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen, welcher uns sein Verständnis erleichtern dürfte, stelle ich mir zunächst die Frage: Sind wir denn auch versichert, dass das hier erwähnte Fest nicht etwa eine freie Erfindung sei? — Diese Frage ist im vorliegenden Falle aber nicht bloss darum angezeigt, weil die „Geschichte“, die sich emphatisch „die Geschichte vom Ansagen des Narrenfestes“ nennt, gleich vielen anderen erzählt wird, um die Entstehungsbedingung für ein Buddhawort zu schaffen, sondern

[1] Das Original lässt eine zweifache Deutung zu: man beschmiert den eigenen Körper, wo aber sonst nicht gern attano fehlt, oder man beschmiert sich gegenseitig. Ich gebe der ersten Deutung den Vorzug, weil, wenn Buddhaghosa hätte sagen wollen, dass man beim Passieren der Strasse einander beschmierte, etwa vicarantā aññamaññassa sarīraṃ makkhenti zu erwarten wäre, während der Ausfall des attano bei einer sonst klaren Ausdrucksweise nichts ausmacht. Ich gestehe freilich, dass ich nicht über jeden Zweifel hinüberkomme.

auch noch aus einem weiteren Grunde. Einem „Narrenfest“ begegnen wir, soweit ich zu sehen vermag, sonst nirgendwo in der altindischen Litteratur. Könnte also nicht ein solches Fest nur ein Dekorationsbehelf sein für die „Narren und thörichten Leute“, welche im 26. Verse des Dhammapada herhalten müssen?

Dies lautet recht bestechend, und dennoch neige ich zur gegenteiligen Ansicht, wiewohl ich mir nicht zutraue, sie zur unumstösslichen Gewissheit zu erheben. Aber ich möchte doch auch darüber keinen Zweifel lassen, dass ich für die Einkleidung der „Geschichte“ und für diese selbst, wenn wir dabei an eine einmalige Begebenheit denken, die mit einem zufälligen Aufenthalt Buddhas im Jetavana bei Sāvatthī zeitlich zusammenfiel, keinerlei Bürgschaft übernehme. Demnach trete ich lediglich dafür ein, dass der Inhalt der Erzählung, insoweit sie uns mit dem Namen und einigen Einzelheiten eines Festes bekannt macht, nicht aus der Luft gegriffen sei, während ich mich nicht anheischig mache zu entscheiden, ob besagtes Fest einen lokalen Charakter trug oder aber in ähnlichen Formen im nordöstlichen Teile von Indien allerorts begangen wurde.

Unser Gewährsmann, der Mönch Buddhaghosa, ein Inder von Geburt, schrieb in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. Allein da er nach älteren Vorlagen arbeitete und seiner Versicherung in Bezug auf diesen Punkt kein Bedenken entgegensteht, so hindert uns nichts, die Angabe über die Feier des sogen. Narrenfestes der Ueberlieferung zuzuweisen, welcher Buddhaghosa folgte. Mit dieser Annahme kann sie natürlich ebensogut erdichtet sein wie ohne dieselbe, und daran würde sich auch dann nichts ändern, wenn wir uns in der glücklichen Lage befänden, den Strom der Ueberlieferung bis zu seiner Quelle begleiten zu können. Solange wir eben ausser stande sind, jene Angabe zu kontrollieren, helfen auch tröstliche Versicherungen über hohes Alter u. dgl. nichts. Eine Kontrolle aber in der Weise, dass uns das „Narrenfest“ in Altindien anderweitig bezeugt wäre, steht uns, wie schon bemerkt wurde, nicht zur Verfügung. Es kann mithin für uns nur einen Weg geben, und diesen betreten wir, indem wir uns die Gründe vergegenwärtigen, welche dem Zweifel an dem Vorhandensein einer that-

sächlichen Unterlage bei der zur Untersuchung stehenden Angabe Einhalt thun. Wenn so von selbst die Verhandlung auf eine breitere Basis rückt, die uns zugleich eine Hypothese über den Grundgedanken des altindischen „Narrenfestes“ zu bilden gestattet, so dürfte dies in der Natur des Gegenstandes liegen und nicht zu beanstanden sein.

Aus dem oben mitgeteilten Berichte treten mehrere Einzelheiten hervor, die es uns, ich will nicht sagen, verwehren, aber doch in hohem Grade erschweren, sie der dichterischen Phantasie aufzubürden. Dabei halte ich gerade dies für besonders gewichtig, dass sie sämtlich eine feste Verbindung unter einander eingegangen sind. Auszunehmen ist davon allein vielleicht die Zeitbestimmung (eine Woche), da die gleiche z. B. auch bei der gelegentlichen Beschreibung eines Kattikā-[Kārttikā-]Festes (im Atītavatthu des Vaṭṭakajātaka) vorkommt. Alle übrigen jedoch bilden ein einheitliches Gefüge von einer Unmittelbarkeit, dergleichen die reine Subjektivität nie hervorbringen kann, so dass, weil dem Berichte so, wie wir ihn vor uns haben. die vorbildliche Wirklichkeit nun einmal nicht abzusprechen ist, die einfachste Lösung sein wird, ihn ganz und gar auf die objektive Welt zu übertragen.

Verstärkt wird diese Erwägung des weiteren durch Gründe anderer Art, auf die wir nunmehr unser Augenmerk richten. Die Feier eines Festes mit analogen Begleiterscheinungen steht nämlich keineswegs vereinzelt da, wenn auch nicht überall alle Züge sich zusammenfinden. In Indien selbst ist sie nur für nichtarische Stämme nachzuweisen, allein abgesehen davon, dass das Fest, wie wir sogleich sehen werden, kein spezifisches ethnologisches Gepräge hat, hat in alter Zeit, als die arische Kultur sich die Gegenden nördlich und südlich vom mittleren Laufe des Ganges eroberte, zwischen ihr und der nichtarischen Kultur oder Unkultur ein lebhafter Austausch stattgefunden.

Ungefähr ebenso weit südlich vom Ganges, als wo nördlich von diesem Strome Sāvatthī lag, auf dem Chutia-[1](Chota-)Nágpur-

---

[1] Ich bediene mich der in den neuen Werken gebräuchlichen Schreibweise. In Murray's Handbook to India, Burma, and Ceylon wird (S. 78) Chota geschrieben.

Plateau feiern die Hos nach E. T. DALTON (Descriptive Ethnology of India, Calcutta 1872, S. 196 f.) jährlich im Januar, wenn die Scheunen gefüllt sind, ein Fest, an das wir unwillkürlich beim Lesen von Buddhaghosas Beschreibung des „Narrenfestes“ erinnert werden. Aber dieses moderne und doch in primitiven Anschauungen wurzelnde Fest der Hos steckt uns zugleich ein Licht auf über die Bedeutung des altindischen Festes. „At this period“, heisst es bei DALTON, „an evil spirit is supposed to infest the locality, and to get rid of it, men, women and children go in procession round and through every part of the village with sticks in their hands, as if beating for game, singing a wild chant and vociferating loudly till they feel assured that the bad spirit must have fled, and they make noise enough to frighten a legion.“

Man wird die hier klar und deutlich hervortretende Beziehung des Festes und seiner Bräuche (Umzüge, lautes Schreien und Lärmen) zur Vertreibung eines bösen Geistes gewiss nicht als unbedingt gültig auch für das „Narrenfest“ ansehen, andererseits sie ebensowenig als völlig wertlos bei Seite schieben dürfen. Eine Schwalbe macht keinen Sommer. Sehen wir uns darum nach weiteren Parallelen um. Vielleicht gelingt es uns, dadurch auch die Angleichung noch vollkommener zu gestalten. Immerhin erstreckt sich schon bei dem Desaulífeste der Hos, wie sein heutiger Name lautet, die Uebereinstimmung mit dem alten „Narrenfeste“ ausserdem noch auf einen anderen Zug, den uns DALTON also schildert: The festival . . . becomes a Saturnalia, during which servants forget their duty to their masters, children their reverence for their parents, men their respect for women, and women all notions of modesty, gentleness, and delicacy; they become raging Bacchantes.

Bei einem Feste, dessen Zeuge Captain J. Fawckner an der Beninküste war, genannt „die Zeit der Hauptteufel“, kleideten sich acht Männer in Bambusgewänder, setzten eine Mütze auf, die mit roten Papageienfedern geschmückt war, während Gesicht und Hände ein Netz bedeckte und um die Beine eine Schnur mit Glöckchen gewunden war. „These strange beings go about the town, by day and by night, for the term of one

month[1], uttering the most discordant and frightful noises; no one durst venture out at night for fear of being killed or seriously maltreated by these fellows, who are then especially engaged in driving the evil spirits from the town. They go round to all the chief's houses, and in addition to the noise they make, perform some extraordinary feats in tumbling and gymnastics, for which they receive a few cowries.“ Hier ist die Vermummung von besonderem Interesse, einmal insofern sie als eine Parallele gelten darf zur Unkenntlichmachung der Person in dem buddhistischen Berichte, und ferner weil sich uns nun für die eine und die andere Erscheinung, obschon beide zeitlich und räumlich weit auseinander liegen, eine und dieselbe Erklärung aufdrängt.

In beiden Fällen kann ihr Zweck nur der gewesen sein, jene, welchen das Geschäft der Geistervertreibung oblag, für die Geister unsichtbar und gegen deren Angriffe immun zu machen. Weit mehr aber als in der Darstellung Buddhaghosas ist in Fawckners Bericht, wie ich glaube, die wahre Bedeutung der Zahlung einer kleinen Münze, bezw. eines Muschelgeldes an die beim Umzug Beteiligten verdunkelt. Dort tritt der Gedanke des Loskaufes, freilich entstellt im Sinne des Loswerdens der lästigen Leute, noch hervor, hier hingegen merkt man auch davon nichts, sondern das Geld wird als Belohnung verabreicht. Ich komme auf diesen Punkt alsbald zurück. Einen anderen, der mir jedoch nur eine ganz untergeordnete Rolle zu spielen scheint, will ich gleich abthun.

„Erhabener, Herr“ — so liessen die Buddhafreunde in Sāvatthī, einer Stelle bei Buddhaghosa zufolge, die ich oben überschlagen habe, Buddha melden — „komme während dieser Woche mit den Mönchen nicht zur Stadt,“ und sie schickten

---

[1] An der Goldküste reichten acht Tage, wie in Sāvatthī, zu jener Feier hin, welche der jährlichen Geisterbannung vorherging und von der es heisst: they may freely sing of all the faults, villanies, and frauds of their superiors as well as inferiors, without punishment, or so much as the least interruption. — Diese aus Bosman's Guinea genommenen Worte verdanke ich, gleich den aus Fawckner's Narrative mitgeteilten, J. G. Frazer's The Golden Bough, London 1900, vol. III, S. 76f.

acht Tage hindurch Speise in das Kloster (ausserhalb der Stadt im Jetavana) und gingen selbst nicht aus ihren Behausungen. Die Neger an der Beninküste getrauten sich bloss nachts nicht ihre Hütten zu verlassen.

Nicht recht klar ist noch immer, warum die Maskierten (richtiger Beschmierten) beim indischen „Narrenfest“ von Haus zu Haus gingen, um, wie unser Text sich ausdrückt, „Unpassendes“ zu reden. Etwas Licht fällt auf diesen Brauch durch die Nachrichten über ein Fest, genannt „das Kitten“, welches die Cherokesen-Rothäuter ehedem feierten, und zwar kurz nach dem ersten Neumond im Herbste. Die Hauptleistung fiel dabei sieben Männern zu. Diese mussten die Uebel austreiben und trugen in der Hand eine weisse Rute vom wilden Feigenbaum. E. G. Squier giebt in seinen Supplementary Notes (1851) zu William Bartram's Observations on the Creek and Cherokee Indians (1789) die folgende Beschreibung, die ich Frazer[1] entnehme: „The leader, followed by others, walked around the national heptagon, and coming to the treasure or store-house to the west of it, they lashed the eaves of the roofs with their rods. The leader then went to another house, followed by the others, singing, and repeated the same ceremony until every house was purified.“

Nun ist das primitive Denken noch unvermögend, die Vertreibung der bösen Geister, die Reinigung von Sünden und die Tilgung der Uebel (Krankheiten u. dgl.) auseinander zu halten, aber es muss eingeräumt werden, dass die Geistervertreibung beim „Kitten“ der Cherokesen nicht im Blickpunkte der Betrachtung stand. Wie gut sich aber alle diese Vorstellungen zusammen vertragen, lehrt uns „das Fest der Träume“ bei den Irokesen-Indianern[2]. Männer und Frauen zogen bei dieser Gelegenheit (Jahresanfang) von Wigwam zu Wigwam in allen möglichen

[1] The Golden Bough, vol. III, S. 74. Da mir das seltene Werk von Bartram nicht zugänglich ist, vermag ich nicht festzustellen, ob das Citat diesem oder Squier angehört. Ich vermute, dem ersteren.

[2] Dieses Fest wird, nur mit weniger Spektakel, heute noch von einigen Stämmen gefeiert, die das Christentum nicht angenommen haben; vgl. Frazer l. c. S. 73.

Verkleidungen und geberdeten sich wie Narren. Man machte sich die allgemeine Freiheit zu Nutzen, um missliebige Personen nach Herzenslust durchzuprügeln, sie mit eiskaltem Wasser zu begiessen und mit Unrat und heisser Asche zu bewerfen [1], während andere dem ersten besten, dem sie begegneten, brennende Fackeln oder Kohlen an den Kopf warfen. Es gab nur ein Mittel, diesen Drangsalierungen zu entgehen: zu raten, was den Betreffenden geträumt hatte. Der Bericht, den FRAZER auf Grund der besten Werke über die Bräuche der Indianer ausgearbeitet hat, fährt alsdann fort: On one day of the festival the ceremony of driving away evil spirits from the village took place. Men clothed in the skins of wild beasts, their faces covered with hideous masks, and their hands with the shell of the tortoise, went from hut to hut making frightful noises; in every hut they took the fuel from the fire and scattered the embers and ashes about the floor with their hands. The general confession of sins which preceded the festival was probably a preparation for the public expulsion of evil influences; it was a way of stripping the people of their moral burdens, that these might be collected and cast out.

Nichts steht somit im Wege anzunehmen, dass auch im „Narrenfest“ der alten Inder, obschon es in erster Linie ein Fest zur Austreibung der bösen Geister gewesen sein wird, die Sündentilgung und die Beseitigung der Uebel zum Ausdruck kamen. Eine Erinnerung daran hat sich in einem Brauche erhalten, den ich, ohne bestreiten zu wollen, dass er (ähnlich wie bei den Chirokesen die Sitte des Traumerratens) in der Auffassung, die damals herrschend war, sich anders ausnahm, als Loskauf oder Abfindung erkläre. Hierbei ist zwischen dem

---

[1] Um dieser recht auffallenden Parallele willen will ich, eine gewisse Nachlässigkeit in Buddhaghosas Kommentar voraussetzend, der in Anm. 2 beanstandeten Deutung nicht alle Berechtigung aberkennen. Vielleicht kam beim altindischen Narrenfest beides vor: Vermummung und öffentliche (stark realistische) Insultierung. Wir hätten also etwas weniger feine Confetti (die, nebenbei bemerkt, eine Pariser Erfindung sind, aber seit ein paar Jahren auch bei uns, in Bayern wenigstens, an den Faschingstagen mit Eifer geworfen werden) bereits im indischen Altertum!

bösen Geist, der Sünde und dem Uebel, die alle grob sinnlich verstanden wurden, keine scharfe Linie zu ziehen. Der Geist wird abgefunden, damit er nicht weiter schade und Unheil anrichte, und gleichzeitig kauft man sich sowohl von ihm und dem Bösen und der Sünde los. Am einfachsten sind wohl „die unpassenden Reden“, über welche die besser gesinnten Leute von Sāvatthī sich skandalisieren, mit den Reden der Haberfeldtreiber zu vergleichen.

Zu den Parallelen, die im vorstehenden herangezogen wurden, sich aber unschwer aus anderen geographischen Gebieten vermehren liessen, will ich nur noch eine hinzufügen, oder vielmehr eine Stelle aus L. HENNEPIN's Description de la Louisiane (Paris 1683, S. 71f.) in Uebersetzung: „Sie (die Indianer) hatten einen Tag im Jahre, der das Narrenfest heissen könnte. Denn thatsächlich gaben sie vor, närrisch zu sein, stürzten von Hütte zu Hütte, und wenn sie jemanden misshandelten oder etwas wegnahmen, so sagten sie am anderen Tag: ich war von Sinnen, ich war nicht bei mir. Und diese Entschuldigung liess man gelten und nahm keine Rache.“

Dass das in dem buddhistischen Pālitexte beschriebene Fest im Volksmunde den Namen „Narrenfest“ führte, den unser Text ihm beilegt, bezweifle ich. Dieser Name ist offenbar nur gewählt, um das tolle Gebahren der Festteilnehmer zu kennzeichnen, denn darum allein war es dem Verfasser zu thun, so ausschliesslich, dass wir nicht einmal von ihm erfahren, ob es (was allerdings so gut wie sicher ist) ein periodisch wiederkehrendes Fest war, und in welche Jahreszeit es fiel. In Bezug auf letztere sind wir daher auf Mutmassungen angewiesen. Sollte es den Beginn des neuen Jahres einleiten oder des Herbstes Segen vor dämonischen Gewalten behüten oder beides zugleich und durch eine gemeinsame Feier?

Eher als über diesen Punkt können wir uns über einen anderen mit einiger Bestimmtheit äussern: den Gebrauch der Asche und des Kuhmistes. Ob die Asche im indischen Ritual eine Stelle hatte, wie die Asche vom Opfer der roten Kuh in den Reinigungsbräuchen der Hebräer (Num. 19 1—10), konnte ich zwar nicht in Erfahrnng bringen, es scheint mir aber nicht

unwahrscheinlich, dass die Asche (vom Opferfeuer?) auch in Indien als Zaubermittel (gegen Dämonen?) benutzt wurde. Vom Kuhmist wissen wir dies. Ich kann allerdings auch hier eine vollkommen entsprechende Parallele nicht finden, sondern nur auf die beiden Stellen des Kauśika-Sūtra 26 22 und 27 30 verweisen, welche nicht ganz auf unsern Fall zutreffen, aber die magische Kraft des Kuhmistes steht für Indien absolut ausser Frage.

Sollte es mir gelungen sein, ohne den Angaben des Textes, von dem ich ausging, Gewalt anzuthun, eine volkstümliche Feier der Geisteraustreibung für Altindien so wahrscheinlich gemacht zu haben, dass man mit ihr als einer gesicherten Thatsache nunmehr rechnen kann, so erübrigt es mir nur noch zum Schlusse der Ironie des Schicksals zu gedenken, dass ein buddhistisches Werk die Nachricht durch die Jahrhunderte zu uns trug. Wer könnte es nicht dem mönchischen Verfasser der „Geschichte vom Ansagen des Narrenfestes“ nachfühlen, wenn er die Geistesverwandten von Sāvatthī zu Buddha sprechen lässt: „Herr, die verlebte Woche war eine gar böse?“ —

Würzburg. E. Hardy.

---

**Religion und Wissenschaft.** So sehr das Archiv für Religionswissenschaft alle politischen Fragen grundsätzlich von der Erörterung ausschliesst, so wenig kann sich der Herausgeber einer Anregung entziehen, den bekannten Strassburger Fall an Hand einer Broschüre von Prof E. Leumann (Religion und Universität, Frankfurt a. M. 1902) kurz zu beleuchten. Wir widerstehen, wie noch einmal ausdrücklich betont sein mag, der Versuchung, die Sache vom politischen Standpunkt aus zu besprechen, uns liegt es lediglich daran, das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, sofern es für beide Teile förderlich sein soll, möglichst knapp zu entwickeln, indem wir uns dabei völlig den Ausführungen des Verfassers anschliessen. Es handelt sich somit auch weniger um ein Referat oder eine kritische Rezension, als um eine prinzipielle Orientierung über die leitenden Anschauungen.

Der Verfasser der kleinen Schrift geht von der massgebenden Voraussetzung aus, dass der Wissenschaft als solcher kein spezifisch konfessioneller Charakter zukomme. „Vielmehr richtet sich die Religion überall, bei wilden Völkern und bei Kulturvölkern, einerseits, insofern sie Erkennbares in ihre Lehre aufnimmt, nach dem jeweiligen Stande der Erkenntnis, und anderseits, insofern sie Normen für das praktische Leben ausspricht, nach dem jeweiligen Stande des sittlichen Bewusstseins. Sie muss zudem diesen beiden massgebenden Faktoren der Kulturentwicklung, die langsam aber stetig sich bestimmter ausprägen (der eine in der Wissenschaft und der andere im Recht), sich fortdauernd anpassen, mag sie auch als konservative Macht noch so sehr und noch so lange sich sträuben, ehe sie sich entweder zum Besseren wendet oder unter Zuhülfenahme von Umdeutungen ihre Ueberlieferung in eine ungefährdete Stellung sucht. Es sei hier z. B. erwähnt, dass die katholische Kirche erst im 18. Jahrhundert es über sich gebracht hat, die längst vorher zum Gemeingut der Gebildeten gewordene Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne offiziell anzuerkennen. . . Und was die sittlichen Forderungen des jeweiligen Zeitgeistes und die beliebten Umdeutungen betrifft, so lehrt die Geschichte z. B., wie schwer es jeder älteren Religion geworden ist, den früher ziemlich allgemein üblichen Opferkultus (der auch das Menschenopfer nicht scheute) entweder direkt über Bord zu werfen oder in allegorische Handlungen umzuformen. Es sei übrigens betont, dass auf keiner Kulturstufe, weder auf einer primitiven noch auf einer fortgeschrittenen, die Religion ihrem wahren Wesen nach notwendig mit dem Wissen und dem Leben ihrer Zeit in Konflikt zu kommen braucht. Bloss wenn das von ihr geschaffene Phantasiebild, nachdem seine reale Basis infolge des Kulturfortschritts sich verschoben hat, eine entsprechende Wandlung nicht mitmachen will oder kann, sondern gegen alle Vernunft mit dem Anspruch unbedingter Gültigkeit auftritt, und wenn man daraufhin entgegenstehende Erkenntnisse und Lebensformen zu terrorisieren sucht, wenn man also z. B. auf Grund des mosaischen Schöpfungsbildes die Errungenschaften der Geologie und der Biologie fernhalten will oder einen Vertreter von berechtigten

Lebensgrundsätzen auf Grund von dogmatischen Konstruktionen verketzert und exkommuniziert, dann ist der Konflikt da." (S. 7.) Anderseits wird selbstredend der religiösen Empfindung und Vertiefung nicht irgendwie von der wissenschaftlichen Untersuchung Opposition gemacht. Das sucht der Verfasser zu veranschaulichen, indem er die Frage aufwirft: „Was ist Religion, und wie stellt sich der Forscher zu ihr?" Möge indessen der Leser unseren Versuch, eine so komplexe Erscheinung wie die Religion hier in aller Kürze zu definieren, mit Nachsicht aufnehmen. Die Religion — so meinen wir — ist, wenn normal fortschreitend oder sich frei entfaltend, eine auf der Basis von individuellen oder allgemein-zeitgenössischen Kenntnissen und Postulaten sich erhebende unbewusst-poetische, innerliche und äusserliche Ausgestaltung von gefühlsmässig erfassten Anhänglichkeits- und Abhängigkeitsbeziehungen zu auffallenden Teilen oder Vorkommnissen der Umgebung oder zu Naturerscheinungen oder zu sittlichen Mächten oder zum Weltganzen, eine Gedanken- und Kulturschöpfung, die einerseits das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit alles Einzeldaseins zum Ausdruck bringt und anderseits doch auch als Reaktion gegen die Aussenwelt das Persönlichkeitsgefühl entwickelt, eine an reale Bedingungen gebundene, aber im übrigen subjektiv-willkürliche und doch psychologisch begründete Reproduktion von objektiv Gegebenem, die als solche zu einem geistigen Bindemittel sich entwickelt, das den Zusammenschluss sowohl von natürlich verbundenen wie von gleich oder ähnlich gestimmten Personen fördert und verinnerlicht, eine Kulturerscheinung also, die der verschiedenartigsten Ausprägungen (als Familien-, Stammes-, Standesreligion u. s. w.) fähig ist (man denke z. B. an die Verehrung der Hausgötter bei den Römern, an den Jehovadienst bei den alten Hebräern) und die innerhalb der entstehenden Gemeinschaften ein mehr oder weniger ausgeglichenes geistiges Herdendasein erzeugt, das an fort und fort von aussen und innen kommenden Impulsen sich emporarbeitet, immer aber das Individuum stützt und erhebt, insofern einerseits seine religiöse Leistung (Opfer, Tempelgeschenk etc.) das Vertrauen zu den deutlich oder verhüllt gegebenen Versprechungen der Kirche stählt und indem anderseits

die Kollektivteilnahme vieler und die allen gemeinsame und daher mit einer gewissen objektiven Gesichertheit auftretende poetische Wertung der Menschenschicksale den erfreulichen und unerfreulichen Haupterlebnissen des einzelnen einen Stempel der Weihe aufzudrücken vermag, der die Freude erhöht und den Schmerz verklärt.“ (S. 8.) Anderseits bedarf es leider keiner besonderen Erörterung des Umstandes, dass auch die Wissenschaft in übermütiger Verkennung der menschlicher Erkenntnis gezogenen Grenzen sich gelegentlich zu völlig ungerechtfertigten Eingriffen in religiöses Empfinden verstanden hat, die besser unterblieben wären, jedenfalls nicht im Interesse eines gedeihlichen gegenseitigen Einvernehmens liegen können. Es zeigt sich hier dieselbe Tyrannei, nur in Form eines angeblich im Sinne freier Forschung agitatorischen Radikalismus, die das Kennzeichen jedes kurzsichtigen Dogmatismus bildet. Freilich muss man, um nicht zu verhängnisvollen Widersprüchen zu kommen, zugestehen, dass manche Momente für unsere erkenntnistheoretische und psychologische Zergliederung eine ganz abweichende Bedeutung besitzen, als für unsere Gemütsauffassung. Dieser letzteren mag die Beziehung des Menschlichen zum Göttlichen vielfach, um nicht zu sagen durchweg, als ein Gegensatz erscheinen, der vielleicht nie ausgefüllt werden kann. Anders liegt die Sache für die religiöse Betrachtung, wie LEUMANN auseinandersetzt: „Göttliches und Menschliches bilden keinen innerlichen Gegensatz in dem Sinne, wie die Kirche ihn behauptet, und die Universität hat sich denn auch mit beiden gleichmässig zu befassen. Wie kann sie sich also an die sog. göttlichen Wahrheiten, z. B. an die Erzählung vom Paradies oder an die Lehre von der Erbsünde und ähnliches binden, wenn sie weiss, dass dieselben in letzter Linie immer nur Versuche darstellen, diese oder jene reale oder kulturelle Erscheinung besonderer Art auf Grund einer unzulänglichen Erkenntnis mit Hilfe der Phantasie auf eine das Gemüt einstweilen befriedigende Formel zu bringen? Wenn sie weiss, dass die Urgeschichte der Menschheit ein langsames Sichemporringen aus tierischem Dasein und nicht ein Idealzustand, nicht ein paradiesisches Leben, nicht ein goldenes Zeitalter oder etwas derartiges war, wie das hebräische

und nahezu das gesamte asiatisch-europäische Altertum entsprechend der noch jetzt volkstümlichen Redeweise von der guten alten Zeit es sich geträumt hat?“ (S. 16.) Dazu kommt schliesslich noch der gewichtige Umstand, dass Christus selbst, wie LEUMANN nachdrücklich betont, den ganzen Nachdruck auf die sittliche Wiedergeburt legt, während die rein erkenntnistheoretischen Fragen als solche ihn gar nicht interessieren; auch dadurch ist der wissenschaftlichen Forschung, soweit sie eben selbst ihre Grenzen nicht überschreitet, völlig Freiheit gelassen. Genug, für eine unbefangene Auffassung kann zwischen echter Religiosität und ernster Wissenschaftlichkeit gar kein Streit aufkommen, und es ist von äusserster Wichtigkeit, diese beiden Grundfaktoren der geistigen Entwicklung in ihrer Selbständigkeit nicht anzutasten.

Bremen. Ths. Achelis.

---

**Die Luft- und Wasserblase im Volksglauben.** Im Geistesleben der Völker und in seinen Gebilden spielt der Zufall keine Rolle. Selbst das scheinbar isolierteste Phänomen des Mythus liegt auf tiefem, psychologisch festlegbarem Grunde, der seinerseits wieder auf einer noch tieferen Basis allgemein-menschlichen Denkens und Empfindens ruht. Das Studium der Ethnologie ist das Streben nach Menschenerkenntnis im grossen; denn in der beständigen Wiederkehr typischer Erscheinungen unter verschiedenen Bedingungen geschichtlicher und kultureller Art zeigt sich das Denkgesetz, das dem scheinbar zufälligen Gebilde Idee und Form gab. — Wir wollen im folgenden eine Einzelerscheinung dieser Art zu betrachten unternehmen.

Das indische Epos kennt eine Nymphe mit Namen Budbudā d. h.: Wasserblase. Unwillkürlich denkt man dabei an die dem Meeresschaum entstiegene Venus, doch liegen andere Analogien näher. Die das Meer belebenden Wassergeister, deren der Wanderer namentlich mittags und um Mitternacht (aber auch bisweilen gegen Abend) ansichtig werden soll, sind eng mit den Seelen Verstorbener verwandt und gehen in diese über; das im Teich ertrunkene Kind wird in die Behausung der Nixe gezogen,

ja verwandelt sich bisweilen in irgend ein Wasserwesen, wie Ente, Schwan, Frosch u. dgl. Wenn also der Inder in den aufsteigenden Blasen der Teichwasser bisweilen eine Apsaras (Nymphe) zu sehen glaubte, so wird er der benachbarten Vorstellung von dem Sich-erheben des luftartigen Geistes eines Verstorbenen umso weniger fern gestanden haben, als, wie wir wissen, er in dem Regen die Quelle alles Lebens, in jedem einzelnen Regentropfen nach einer Darstellung des Taittiriya-brāhmaṇa einen Ahn sah[1]. Das indische Volk der Kolhs beauftragt bei einem Todesfall den Teufelspriester, in dem eigenen Grundstück des Verstorbenen ein Loch zu graben. Der Priester thut's, setzt ein neues Wassergefäss hinein und steckt daneben drei Stäbe. Nachdem dieses beendet, ruft er den Verstorbenen mit Namen und fragt ihn: „Wo bist du jetzt? bist du in der Chatu (Wassergefäss) oder bist du unter dem Dornstrauch?“[2]. Weit treffender sind Analogien auf germanischem Boden. Wenn in Tirol ein Gewitter im Anzug ist, sodass der See braust und brodelnd Luftblasen aufwirft, die an der Oberfläche zerplatzen, dann erkennt der Gebirgsbewohner die furchterregende Thätigkeit des Wasserweibleins[3]. Einem uralten Gebrauch zufolge stürzt man beim Tode eines Menschen sämtliche Töpfe im Hause um oder zertrümmert sie[4]. Dies ist z. B. aus Thüringen bezeugt[5] und soll angeblich den Grund haben, „dass die Seele des Scheidenden sich nicht darin verfange“, vielleicht ist gerade das Umgekehrte, das Gefangennehmen der Seele, welche entfliehen will, beabsichtigt. Jedenfalls handelt es sich hier wie dort um die Vorstellung eines luftförmigen, beschwingten Geistes, der in der

[1] Çatapāthabrāhmaṇa 13, 8, 1, 20 sagt: Die Ahnen halten sich da auf, wo die Gewächse sind, denn sie schleichen sich zu den Wurzeln der Gewächse heran.

[2] Nottrott, Die Gossner'sche Mission unter den Kolhs, Halle 1874, S. 146ff., Sonntag, Totenbestattung S. 37f. Nach den Bestimmungen des Parvaṇaçraddha bei Çaunaka 4, 7, 16 soll der erste der dabei gebrauchten und mit Wasser und Sesam gefüllten Krüge nicht von der Stelle genommen werden, weil in ihm verhüllt die Väter weilen.

[3] Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 84 u. 99.

[4] Wuttke, Aberglauben § 725.

[5] Bastian, Verbleibsorte Anm.

Regel seinen Ausgangspunkt wohl von der auf dem Sterbebette des Hauses liegenden menschlichen Leiche, nur bei Ertrunkenen vom Boden des den Körper zurückbehaltenden Sees oder Teiches nimmt. Wie sehr nähern sich hier den zu Grunde liegenden höchst primitiven Ideen die bekannten Sitten jener nach den entfliehenden Lebensgeistern haschenden Fetischpriester[1]; hören wir doch in einer Tiroler Sage von dem Teufel sprechen, der zwei Seelen zugleich in einen Topf steckte[2]. Nach der Auffasung althochdeutscher Sagen finden die Seelen der Schiffbrüchigen in der Tiefe des Meeres beim Gott und seiner Gemahlin Obdach und werden dort mit offenen Armen aufgenommen und zugedeckt „unter umgestülpten Töpfen“[3]. Nach moderner Auffassung mancher Gegenden hält der Wassermann die Seelen namentlich von Ertrunkenen unter umgestürzten Töpfen fest[4]. Der Vergleich mit Pandoras Kiste liegt nahe, denn Krankheitsdämonen und Seelen Verstorbener sind nahe mit einander verwandt. Auch die „schweren Gedanken“ einer anderen Person, die uns im Schlafe in Alpform „bedrücken“, sperrt man in einen Topf ein und kann so den Menschen, der die Gedanken zu uns geschickt hat, sterben lassen[5]. In merkwürdigem Gegensatz dazu steht der norwegische Brauch: man darf nie aus einem Topfe trinken, denn dann kann man nicht sterben. Wenn jemand aber zu lange mit dem Tode ringt, so soll man ihm einen Topf über das Gesicht stülpen. Das hilft[6]. Hier scheint die Seele durch den umgestülpten Topf gerade befreit zu werden; etwa indem sie in denselben eingefangen wird? — Die Slaven sind den gleichen Vorstellungen nicht fremd. Der slavische Wassermann bewahrt die Seelen der Ertrunkenen in umgestürzten Töpfen.

---

[1] Alpenburg a. a. O. S. 277.

[2] Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch S. 86.

[3] Die Bewohner von Madagaskar versuchen die entflohene Seele in der Mütze zu haschen; in China will man sie im Geisterhut fangen: Bastian, Verbleibsorte S. 8.

[4] Vgl. Grimm, Myth.[4] 1, 411; Bastian, Zeitschr. f. Ethnol. 1, 314; 21, 147; Elemente S. 7, 61, 105; Verbleibsorte S. 17.

[5] Bastian ibid.

[6] Liebrecht, Volkskunde S. 331.

Wenn ihm eine Seele entflieht, so kommt sie in Form einer Blase aus dem Wasser hervor[1]. Wer gut schlafen will, soll zwei Töpfe umgestürzt auf dem Tisch stehen lassen[2]. Wendische Sagen berichten von Töpfen, die von Hexen angebetet werden, von bodenlosen Behältern, die beim Wasserring stehen bleiben[3].

Gehen wir nun zu fernen Weltteilen hinüber, so finden wir dort den gleichen Brauch. Ist jemand auf den Marianen dem Verscheiden nahe, so stellen seine Verwandten einen Topf neben seinen Kopf, damit die abscheidende Seele sich denselben zum künftigen Aufenthalt wähle oder sich nur in ihm aufhalten möge, so oft sie auf Erden zurückkehrt[4]. Die Latronischen Insulaner stellen zu Häupten eines jeden Sterbenden oder Gestorbenen einen Korb hin, damit die Seele in diesem ihre Wohnung nehmen ... möge[5]. Auch bei den Galela und Tobeloresen werden die Geister der Verstorbenen manchmal in irdene Töpfe eingesperrt[6]. Schliesslich ist noch von den Samojeden berichtet, dass sie über den Kopf des Verstorbenen einen leeren Kessel stürzen, damit die Seele darin wohne[7].

Wir sehen, dass die altindische Sagenfigur der Nymphe „Wasserblase“[8] nichts anderes als eine Verkörperung uralter, universeller Glaubensvorstellungen ist. Die bis zum Moment des Todes im Leibe gefangen gehaltene Seele schwingt sich, ihrer luftigen und volativen Substanz entsprechend, aus dem Element des Wassers nicht minder als aus der Luft des Sterbezimmers zu den heiteren Höhen empor. Der Ueberlebende sieht sie im

---

[1] Grohmann, Aberglaube aus Böhmen und Mähren S. 12.

[2] Ibid. S. 225.

[3] Schulenburg, Wendisches Volkstum S. 78; 125.

[4] Bastian, Der Mensch in der Geschichte 2, 320; Sonntag a. a. O. S. 90; Wuttke, Geschichte des Heidentums 1, 110; Bastian, Elemente S. 34; 48; Caspari, Urgeschichte der Menschheit 1, 150.

[5] Simon, Geschichte der Religionen S. 273.

[6] Zeitschr. f. Ethnol. 17, 86.

[7] Bastian, Elemente S. 21, ders. Mensch in der Geschichte 2, 320.

[8] Shakespeare sagt im Macbeth von den Hexen (Akt 1 Scene 3): „Dem Wasser gleich wirft auch die Erde Blasen und solche waren es (die Hexen)“.

Brodeln des Gebirgssees emporsteigen, glaubt sie in Japan davonflattern zu hören. Er kann sie durch ein neben den Kopf des Sterbenden gestelltes Gefäss einzufangen oder aber den unheimlichen Gast durch Umstürzen bezugsweise Zerschlagen des Topfes loszuwerden sich bemühen. Sind doch Furcht und Liebe als zwei dem Sterbenden gegenüber gehegte und einander sehr widerstreitende Empfindungen in merkwürdig sich kreuzenden Glaubensgebilden von jeher wirksam gewesen.

Julius von Negelein.

---

**Himmelsbriefe.** Ein grosser Teil der Briefe, die je von der Hand des Menschen geschrieben worden sind und auch noch geschrieben werden, gehört in den grossen Bereich der menschlichen Glückseligkeit; denn sie nehmen an dem irdischen Glücke des Menschensohnes Anteil: sie erfüllen das Herz mit den innigsten und reinsten Freuden, erwecken die süssesten Hoffnungen, beruhigen und besänftigen das verzagte oder erregte Gemüt, stillen schmerzliche Tränen, bringen Glückwünsche die Hülle und Fülle, zum Geburtstag, zum Namensfest, zur Hochzeit, zum Ordensstern, zur Beförderung und zu tausenderlei anderen Glückströpflein; ob das aus rührender Teilnahme oder aus kaltem und berechnendem Egoismus oder anderen minderwertigen Antrieben geschieht, das tut nichts, in solchen Augenblicken des menschlichen Lebens erfreut jedes Zeichen der Teilnahme und das gute Menschenherz fragt bei solchen Anlässen zum Glück nicht: bist du der oder der? ist deine Freude echt oder unecht? sondern nimmt erfreuten Herzens die Mitfreude, die ihm Schwarz auf Weiss übergeben wird, rasch in Empfang.

Die guten Postleute finden besonders in Grossstädten alljährlich um die Weihnachtszeit in den Briefsammelkasten Brieflein, geschrieben von ungeübter Kinderhand, die unbestellbar sind, denn die Adresse lautet kurz „an das Christkind im Himmel“. Das sind Himmelsbriefe, wie sie die Einfalt und Naivetät des Kindes diktiert. Kindliches Begehren, kindliche Glück-

seligkeit fasst diese Dokumente ab. Diese Briefe kommen in unseren Tagen häufiger als früher vor, weil die Schule auch einigermassen von Einfluss dabei ist; denn wie oft hört man, dass Lehrer und Lehrerinnen die Kinder des ersten oder zweiten Schuljahres befragen, ob sie dem Christkindlein schon geschrieben hätten, was sie sich denn zu Weihnachten wünschten!

Es giebt aber noch eine andere Sorte von *Himmelsbriefen*. Diese kommen angeblich von *oben* und sind ihrem Inhalte nach auch glückverheissend, sofern das befolgt wird, was im Briefe steht. Sogar arger Missbrauch ist schon mit dieser Gattung von Briefen getrieben worden, was uns hier weiter nichts angeht, denn es ist einmal so, dass auch das Beste in dieser Welt leider missbraucht werden kann. Die Himmelsbriefe dieser zweiten Gattung sind in unseren aufgeklärten Zeiten schon sehr spärlich in den Familien vertreten. Nur hie und da hat das zum Glauben mehr geneigte Frauengemüt einzelne derartige Denkmäler erhalten. Ich bin in der angenehmen Lage, drei solche Briefe bieten zu können. Der erste führt kurzweg den Titel *Himmelsbrief*, der zweite nennt sich einen *Haus- und Schutzbrief* und der dritte ist zubenannt: *Ein Brief an Jedermann*. Alle drei Denkmäler stammen aus dem nördlichen Böhmen aus der Gegend von Neustadl-Friedland. Ich erhielt sie von Herrn Robert Eder, Privatier, der in dieser Gegend lange Zeit in Geschäften stand und für Sitte und Brauch viel Sinn und Interesse hat. Auch die *Biblische Stunden-Uhr* für fromme Christen, die folgende Miscelle, stammt aus dieser Quelle.

## a) Himmelsbrief,

welcher mit guldenen Buchstaben geschrieben und zu sehen ist in der Michaeliskirche zu St. Gemeine, wird genannt Gregoria, allwo der Brief über der Taufe schwebt. Wer ihn angreifen will, vor dem weicht er, wer ihn aber abschreiben will, zu dem neiget er sich und thut sich selbst auf.

„Also gebiete ich euch, dass ihr des Sonntags nicht arbeitet an euren Gütern und sonst keine Arbeit thut, sondern sollt fleissig zur Kirche gehn und mit Andacht beten, eure Haare

nicht kreuseln und Hoffart in der Welt treiben, und von eurem Reichtum den Armen mittheilen und glauben, dass ich diesen Brief von meiner Hand in Jesu Christi ausgesandt, damit ihr nicht thut wie die unvernünftigen Thiere. Ich gebe euch sechs Tage eure Arbeit fortzusetzen und am Sonntag früh in die Kirche zu gehn und die heilige Predigt und Gottes Wort zu hören. Werdet ihr das nicht thun, so will ich euch strafen mit Pestilenz, Krieg und teurer Zeit. Ich gebiete euch, dass ihr des Sonnabends nicht zu spät arbeitet, des Sonntags früh in der Kirche mit jedermann, jung und alt, andächtig für eure Sünden betet, damit sie euch vergeben werden. Schwört nicht boshaftig bei meinem Namen, begehret nicht Silber oder Gold, sehet nicht auf fleischliche Lüste und Begierden, denn sobald ich euch erschaffen habe, sobald kann ich euch wieder vernichten. — Einer soll den andern nicht töten mit der Zunge und sollt nicht falsch gegen den Nächsten hinter dem Rücken sein. Freut euch eurer Güter und eures Reichtums nicht! Ehret Vater und Mutter! Redet nicht falsch Zeugnis wider euren Nächsten, so gebe ich euch Gesundheit und Segen! Wer aber diesen Brief nicht glaubet und sich darnach nicht richtet, der wird kein Glück und Segen haben. Diesen Brief soll einer dem andern geschrieben oder gedruckt zukommen lassen, und wenn ihr soviel Sünden gethan hättet als Sand am Meere, Laub auf den Bäumen und Sterne am Himmel sind, sollen sie euch vergeben werden, wenn ihr glaubet und thut, was dieser Brief euch lehrt und saget; wer das nicht glaubet, der soll sterben. Bekehret euch oder ihr werdet ewiglich gepeinigt werden! Und ich werde euch fragen am jüngsten Tage, dann werdet ihr eine Antwort geben müssen wegen eurer vielen Sünden. Wer den Brief in seinem Hause hat oder bei sich trägt, dem wird kein Donnerwetter schaden, und ihr sollt vor Feuer und Wasser behütet werden. Welche Frau den Brief bei sich trägt und sich danach richtet, die wird eine leibliche Frucht und fröhlichen Anblick auf die Welt bringen. Haltet meine Gebote, die ich euch durch meinen Engel Michael gesandt habe."

### b) Haus- und Schutzbrief.

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

L. I. F. K. h. B. K. V. K.
Die Buchstaben der Gnade.

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

So wie Christus im Oelgarten stille stand (,) so soll alles Geschütz stille stehn. —

Wer diesen Brief bei sich trägt, den soll nicht treffen von des Feindes Geschütz, und er wird vor Dieben und Mördern gesichert sein. Er darf sich nicht fürchten vor Degen, Gewehren, Pistolen, denn sowie man auch auf ihn anschlägt, so müssen durch den Tod und Befehl Jesu Christi alle Geschütze stille stehn, ob sichtbar oder unsichtbar alles auf den Befehl des Engels Michaelis im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Gott sei mit uns. —

Wer diesen Segen gegen die Feinde bei sich trägt, der wird von den feindlichen Kugeln geschützt bleiben. Wer dieses nicht glauben will, der schreibe ihn ab, hänge ihn einem Hunde um den Hals und schiesse auf ihn, so wird er sehen, dass der Hund nicht getroffen wird, und dass es wahr ist, auch wird derjenige, der an ihn glaubt, nicht von den Feinden gefangen genommen werden. So wahr es ist, dass Jesus Christus auf Erden gewandelt hat und gen Himmel gefahren ist, so wahr ist es, dass jeder, der an diesen Brief glaubt, von allen Gewehren und Waffen im Namen des lebendigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes unbeschädigt bleiben soll.

Ich bitte im Namen unseres Herrn Jesu Christi Blut, dass mich keine Kugel treffen möge, sie sei von Gold, Silber oder Blei, Gott im Himmel, halte mich von allem frei, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Dieser Brief ist vom Himmel gesandt und in Holstein gefunden worden im Jahre 1727 und schwebte über der Taufe Magdalenas. Wie man ihn aber angreifen wollte, wich er zu-

rück bis zum Jahre 1791, bis sich jemand mit dem Gedanken näherte, ihn abzuschreiben.

Ferner gebietet er, dass derjenige, welcher am Sonntage arbeitet, von Gott verdammt ist. Ich gebe euch 6 Tage, eure Arbeit fortzusetzen und am Sonntag früh in die Kirche zu gehn, die heilige Predigt und Gottes Wort zu hören, werdet ihr das nicht thun, so will ich euch strafen! Ich gebiete euch, dass ihr des Sonntags früh in der Kirche mit jedermann, jung und alt, andächtig für eure Sünden betet, u. s. w. Fortsetzung genau wie der „Himmelsbrief“.

[Wer aber diesen Brief nicht glaubet und sich darnach richtet, der wird kein Glück und Segen haben.]

### c) Ein Brief an Jedermann,

vornehmlich aber für meine Schleswig Hollsteiner und für die, welche für sie fechten.

Ein Graf hatte einen Diener, welcher sich für seinen Vater B. G. H. das Haupt abschlagen [lassen] wollte. Als nun solches geschehen sollte, da versagte des Scharfrichters Schwert, und er konnte ihm das Haupt nicht abschlagen; als der Graf dieses sah, fragte er den Diener, wie das zugienge, dass das Schwert ihm keinen Schaden zufüge, worauf der Diener ihm diesen Brief mit den Buchstaben B. I. F. K. h. B. K. V. K. zeigte. Als der Graf dieses sahe, befahl er, dass ein jeder diesen Brief bei sich tragen sollte. —

Wenn jemand die Nase blutet, oder sonst blutigen Schaden hat, und das Blut nicht stillen kann, so nehme er diesen Brief und lege ihn darauf, so wird er das Blut gleich stillen.

Wer dieses nicht glauben will, der schreibe Buchstaben auf einen Degen oder Gewehr und stelle ihn alsdann an einen bestimmten Ort, so wird er sich nicht verwunden können, auch kann derjenige nicht bezaubert werden, und seine Feinde können ihm keinen Schaden zufügen.

Wer diesen Brief bei sich trägt, ist besser als Gold.[1]

---

[1] J. G. Seidl hat unter seinen Almern (siehe gesammelte Schriften IV 32) einen „Himmelsbrief“ des Inhalts:

Schean blab is da Himmel,
Wia's feinsti Papier:

## Biblische Stunden-Uhr für fromme Christen.

Wenn es 1 Uhr schlägt.

Ein göttlich Wesen glauben wir,
Ein Schöpfer herrschet für und für,
Ein Gott, ein Glaub, ein Taufe ist,
Ein Mittler, nämlich Jesus Christ,

---

Ih wöllt', ih kinnt' uffischreib'n
Was ih oft g'spür.

Die Losformeln (Auszählreime) der Kinder bieten auch Anklänge an die Himmelsbriefe, wie z. B.:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7,
Gott hat mir drei Brief geschrieben,
Ein'n für mich, ein'n für dich
Ein'n für Karl Ulerich.

(Heauzische Kinderreime und Kindersprüche aus der Iglauer Sprachinsel. Zeitschr. für österr. Volksk. IV. Jahrg. Supplem. S. 23 und 31.)

Ueber einen alten Himmelsbrief meldet die „N. Fr. Presse" vom 20. Dezember 1901 folgendes:

(Der Himmelsbrief.) In der am 6. November abgehaltenen Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften überreichte der Sekretär Hofrat Dr. Karabacek eine Abhandlung, betitelt: „Der Himmelsbrief", nach vier Handschriften der Mechitaristenbibliothek zu Wien herausgegeben und übersetzt von Dr. Maximiliam Bittner, Privatdozenten für orientalische Philologie an der Universität in Wien. Dr. Bittner machte darüber folgende Bemerkung: Der vorliegende armenische Text übermittelt uns den sog. „Himmelsbrief", eine kleine Schrift mystischen Inhaltes, die nach den bisherigen Forschungen gegen das Ende des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung auf mohammedanischem Boden unter den koptischen Christen entstanden ist. Nach der Legende ist dies eine Epistel, die Christus seinerzeit eigenhändig im Himmel geschrieben und unter wunderbaren Erscheinungen an den römischen Papst gesendet haben soll, um die Gläubigen unter anderem besonders an die Heilighaltung des Sonntages zu mahnen und ihnen mit Strafgerichten zu drohen. Der „Himmelsbrief" muss im Orient zu hohem Ansehen gelangt sein. Dies beweisen die vorhandenen, verschiedensprachigen Redaktionen. Die Schrift ist unter dem Titel „Briefbuch" bereits in äthiopischer Sprache veröffentlicht worden, handschriftlich sind noch arabische, karschunische und syrische Versionen in Wien, Rom und London erhalten, und unter den Nestorianern in Uramia soll

Ein Hirt, der seine Schafe liebt,
Ein Geist, der vielen Gaben gibt,
Ein allgemeines Weltgericht,
Ein Herr, der einst das Urteil spricht.

### Wenn es 2 Uhr schlägt.

Zwei Lichter hat Gott aufgestellt
Für Tag und Nacht zum Dienst der Welt,
Zwei Menschen schuf des Höchsten Hand,
Nur zwei gehör'n zum Ehestand,
Zwei steinern Tafeln Gott Moses bracht't,
Zwei Cherubim, von Gold gemacht,
Die standen dort beim Heiligtum,
Bei jeder Bundeslad' zum Ruhm.

### Wenn es 3 Uhr schlägt.

Jonas im Walfisch war drei Tag,
So lang Jesus im Grab auch lag,
Drei Weiber gingen zum Grab hinein,
Zu salben ihren Heiland fein.
Ein Engel sass zur Grabesthür
Und sprach: „Ihr Drei, was wollt ihr hier?
Den ihr hier sucht, ist Jesus Christ,
Der von dem Tod erstanden ist."

### Wenn es 4 Uhr schlägt.

Viertausend Mann der Heiland speist,
Die seiner Predigt nachgereist,
Mit wenig Brod und Fischelein,
Der Jünger Glauben war sehr klein.
Vier Evangelisten uns kund thun
Das heilige Evangelium.

---

der „Himmelsbrief" heutzutage noch zu den Kirchenbüchern der neusyrischen Christen zählen. Der Herausgeber und Uebersetzer des armenischen Textes trägt sich mit der Idee, die Wege zu erforschen, welche der „Himmelsbrief" auf seiner Wanderung eingeschlagen haben mag.

Wenn's 4 Uhr schlägt, so denk daran,
Was Jesus hat für uns gethan.

Wenn es 5 Uhr schlägt.

Gedenkt an Israels Heldenwacht,
Fünf Könige haben sie umgebracht,
Weil sie gefolget Gottes Rat,
Und weil er es befohlen hat.
Es waren nur fünf Gerstenbrot,
Womit Jesus in Hungersnot
Fünftausend Menschen insgesammt
Gespeist durch seiner Allmacht Hand.

Wenn es 6 Uhr schlägt.

Gedenkt des sechsten Tages Pracht,
Das Werk der Schöpfung ward vollbracht.
Gott hat ja an dem sechsten Tag
Das Vieh und auch den Mensch gemacht.
Das Wasser in sechs Krügelein
Verwandelt der Heiland in Wein,
Zu Cana in Galiläam
Bei einem Braut und Bräutigam.

Wenn es 7 Uhr schlägt.

König Pharao träumt in der Nacht,
Wodurch er gleich vom Schlaf erwacht,
Von sieben magern Aehrelein,
Die sieben fette schlangen ein.
Von sieben magern und fetten Küh',
Der Jüngling Joseph deutet sie.
Sieben Jahr im Land wird sein viel Brod
Und sieben Jahr viel Hungersnot.

Wenn es 8 Uhr schlägt.

Weil Gott die Sündflut liess brechen ein,
Wurden acht Seelen gefunden rein,

Noah, sein Weib und der Söhne drei
Und ihre Weiber mit dabei.
Gott macht mit Noah einen Bund
Und that darauf den acht Seelen kund,
Dass sie wären befunden rein,
Nun sollten sie stets selig sein.

### Wenn es 9 Uhr schlägt.

Gedenket an die neunte Stund,
In welcher ging aus Jesu Mund
Am Kreuzesstamm: „Es ist vollbracht."
Nun ist zerstört des Teufels Macht!
Die neunte Stunde hat Gott ersehn,
Da die Erlösung musst geschehn,
Von Sünd, Tod, Teufel, Höllenreich,
Drum freut der neunten Stunde euch!

### Wenn es 10 Uhr schlägt.

Die 10 Gebot Gott Moses gab (,)
Damit kam er vom Berg herab,
Gab sie den Kindern Israel
Und sprach: Die Zehne sind Befehl.
Von Gott, dass ihr sie haltet fein,
Sie machen euch von Sünden rein.
Zehn Aussätzige machte Jesu Mund
Durch sein allmächtig Wort gesund.

### Wenn es 11 Uhr schlägt.

Dem Jüngling Joseph hat geträumt,
Dass elf Sterne sich neigten fein
Vor ihm. Der Vater sprach: „Mein Kind,
Die elfe deine Brüder sind."
So wie es denn auch ist geschehn,
Die elfe mussten vor ihm stehn.
Und flehten alle elf ihn an:
Wie Gott im Traum ihm kund gethan.

## Wenn es 12 Uhr schlägt.

Zwölf Söhne Jakobs sind geboren,
Und zwölf Stämme auserkoren,
Zwölf Jünger Jesu ausgesandt
Sein Wort zu predigen im ganzen Land.
Zwölf Stühle sind im Himmelreich
Darauf sollt ihr sitzen alle gleich.
Drum redet alle zwölfe frei,
Dass Gottes Macht stets bei euch sei.

Wien, 1901. Franz Branky.

---

# III. Litteratur.

---

**Haug, Karl,** Pfarrer. Die Frömmigkeit des Menschengeschlechtes im Lichte des Christentums. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Leipzig, A. Deichert, 1899. VII u. 336 S. M. 4.50.

Ob dieses Buch eine Anzeige in einer wissenschaftlichen Zeitschrift verdient, ist mir sehr zweifelhaft. Wird schon durch die Worte „im Lichte des Christentums“ ein Standpunkt angedeutet, der mit dem Zwecke einer „religionswissenschaftlichen Untersuchung“ kaum vereinbar erscheint, so sagt der Verf. im Vorwort noch ausdrücklich, dass sein Buch für die christliche Gemeinde, besonders für denkende Christen, bestimmt sei. Es ist also von vorne herein zu vermuten, dass er sein Thema nicht wissenschaftlich unparteiisch, sondern eben — man kann es nicht besser ausdrücken, wie er selbst es gethan hat — „im Lichte des Christentums“ betrachten wird. Das wird durch die Lektüre bestätigt. Haug will durch seine Arbeit „den fundamentalen Unterschied des Christentums von allen ausserchristlichen Religionen erweisen und zeigen, in welchem Verhältnis die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen des Christentums zu der christlichen Religion selbst stehen“. Die Lektüre zeigt aber, dass er sich in einem Zirkel bewegt und ihm das, was er beweisen will, von vorne herein feststeht. Er kommt, nachdem er die christliche (genauer müsste es heissen die urchristliche) Frömmigkeit geschildert hat, als deren Wesen sich ihm (S. 22) das kindliche Gemeinschaftsverhältnis mit Gott dem Vater durch Jesum Christum im heiligen Geist ergiebt, zu dem Satze (S. 24): „Auf Grund des Gesagten leuchtet ein, dass sie (die christliche Frömmigkeit) im strengsten Sinne ein Wunder ist. Denn sie beruht auf einem Eingreifen Gottes in die Geschichte und in die einzelnen

Menschenherzen." Man sieht sofort, dass das ein dogmatischer, aber kein wissenschaftlicher Satz ist. Vom wissenschaftlichen Standpunkt kann höchstens ausgesagt werden, es sei eine Behauptung der christlichen Frömmigkeit, dass sie auf einem u. s. w. beruhe, was dann freilich im strengsten Sinne ein Wunder sein würde. Das gilt nun aber nicht vom Christentum allein, sondern von allen grossen Religionen. Wenn der Verf. der Ansicht ist, dass diese Behauptung nur vom Christentum erhoben werden dürfe, so ist das seine persönliche Auffassung, die ihm niemand nehmen wird, ein sog. Werturteil, aber keine wissenschaftliche Aussage. Von solchem vorgefassten Standpunkt aus verschiebt sich dem Verf. das Bild natürlich stets zu Gunsten des Christentums oder richtiger zu Ungunsten der anderen Religionen. Das wird auch nicht dadurch geändert, dass HAUG sich überall den Anschein giebt, als wolle er das Wesen der anderen Religionen wie das des Christentums aus sich selbst heraus wirklich begreifen. Schon dass er sofort mit Formeln wie „Enthusiasmus" und „Ergismus" bei der Hand ist, beweist für die Unzulänglichkeit seiner Methode, und dass er dabei die „heidnische" Frömmigkeit der christlichen als eine einheitliche Grösse gegenüberstellt, ist so unwissenschaftlich wie möglich.

Aehnliches gilt von der Abschätzung der verschiedenen Erscheinungsformen der christlichen Frömmigkeit unter einander. Sie müssen es sich alle gefallen lassen, nach der gleichen Schablone und oft in geradezu oberflächlicher Weise auf wenigen Zeilen abgeurteilt zu werden.

Wenn wir trotzdem dem HAUG'schen Buche eine gewisse Anerkennung nicht versagen können, so begründet sich das darin, dass hier ein zweifellos sehr schwieriges Thema zum erstenmale und in umfassender Weise angefasst worden ist, ein Thema, dessen grosse Bedeutung für die Religionsgeschichte auf der Hand liegt. Für den Verf. ist es, von der Standpunktsfrage ganz abgesehen, zu schwer gewesen. Wie hätte er sonst den Islam auf 8 Seiten abthun und den Buddhismus gänzlich ignorieren können? Oder gehört der nicht zu „den geschichtlichen Erscheinungen der monotheistischen Hauptreligionen?" Nicht ohne Interesse sind die Konzessionen, die der Verf. (S. 90) der Erkenntnis macht, dass „sich der Entwickelungsgedanke aus der Geschichte der alttestamentlichen Religion nicht mehr eliminieren lässt". Vielleicht geht auch ihm eines Tages die andere Er-

kenntnis auf, dass, was der alttestamentlichen Religion recht, der neutestamentlichen billig ist. Vorläufig wird er sie freilich noch als eine der „Nachwirkungen der Aufklärungszeit“ ablehnen, unter denen „unsere evangelische Kirche (nebenbei gesagt ein Begriff, der sich in dieser Zuspitzung in einer wissenschaftlichen Untersuchung schlecht ausnimmt) noch zu leiden hat“ (S. 3).

Giessen. G. Krüger.

---

**Carlo Pascal,** Studii di antichità e mitologia[1]. Milano, Ulrico Hoepli, 1896. 231 S. 8°.

Der Verf., der die Schrift CARL FIORILLI in Rom gewidmet hat, vereinigt hier eine Anzahl von Aufsätzen, die er früher in verschiedenen Zeitschriften hat erscheinen lassen und die grösstenteils Fragen der römischen Mythologie und Altertumskunde behandeln.

Der erste ist der Frage nach dem ältesten Apollotempel in Rom gewidmet. Da es nach Ascon (ad. Cic. in tog. cand. p. 91 Or.) vor Augustus nur einen Tempel des Apollo in Rom gab, geweiht 429 v. Chr., und Liv. 7, 20 auch von der Weihung eines Apollotempels im Jahre 353 v. Chr. berichtet, so handelt es sich um die Frage, ob damit derselbe Tempel gemeint ist und es sich nur um eine zweite Einweihung handelt, oder ob wirklich ein zweiter Tempel des Apollo aus dem Jahre 353 anzunehmen ist. Die Vermutung SACHSE's, dass die erste Weihung nach dem von Liv. 4, 29 erzählten Vorgang für ungiltig gehalten und daher 353 eine neue Weihung vorgenommen worden sei, bedarf keiner Widerlegung, auch KLAUSEN's und WEISSENBORN's Annahme, dass der Tempel im gallischen Brand zerstört worden sei, lehnt PASCAL mit dem Hinweis darauf ab, dass Livius hiervon gar keine Erwähnung thut. Es bleibt also nach PASCAL nichts übrig, als die Erwähnung des Apollotempels Liv. 7, 20 auf eine Verwechslung zurückzuführen, indem nach Gellius das alte Tempelbild des Vediovis in dessen Tempel „inter duos lucos“ bei der alten Asylstätte wegen der Pfeile in seiner Hand meistens Apollo genannt wurde. Dieser Tempel wurde aller-

---

[1] Anm. der Redaktion. Durch widrige Umstände leider sehr verspätet.

dings nach JORDAN (Comment. Momms) erst 562 der Stadt erbaut; man müsste also annehmen, dass damals an der Stelle des von Liv. 7, 20 erwähnten Tempels aus dem Jahre 401 (353 v. Chr.) ein neuer Tempel errichtet worden sei. So verlockend daher PASCAL's Vermutung auf den ersten Anblick erscheint, so ist doch die dürre Erwähnung der Weihung eines Apollotempels bei Livius kaum geeignet, diese Vermutung zu stützen, zumal da er bei Erwähnung der Asylstätte 1, 8, 5 den Vediovistempel weder unter diesem, noch unter Apollos Namen erwähnt. Das wahrscheinlichste bleibt daher doch, dass der erste Apollotempel im Gallierbrande zerstört wurde und Livius (7, 20) die Einweihung des Neubaus berichtet. Der Verf. bespricht dann weiterhin die Ueberreste des Tempels unter der locanda della Catena und die einst darin vereinigten Kunstwerke und giebt zum Schluss der Hoffnung Ausdruck, dass mit der Zeit hier noch ergebnisreiche Ausgrabungen werden veranstaltet werden.

Der zweite Artikel handelt de lectisterniis apud Romanos und will eine Ergänzung und weitere Ausführung der Ergebnisse der trefflichen Hanauer Programmabhandlung von Dr. WACKERMANN 1888 geben. Die Zurückführung der Lectisternien auf griechischen Ursprung will PASCAL nicht gelten lassen, sondern nimmt diese Sitte, ohne doch gegen WACKERMANN genügende Beweise vorzubringen, als originalrömisch in Anspruch, und wirft so auch die von MARQUARDT und WACKERMANN streng unterschiedenen Gebräuche des epulum Iovis und der Lectisternien wieder zusammen, so dass wir in dieser Abhandlung einen Fortschritt nicht zu erkennen vermögen.

In den Beobachtungen über die Kommentarien der Säkularspiele wird ein Ausgleich der widersprechenden Angaben über diese Feier in verschiedenen Jahrhunderten dadurch gesucht, dass der Begriff des saeculum bald allgemeiner, als längster Zeitraum für ein Menschenleben, bald spezieller, als ein Zeitraum von 110 Jahren, genommen worden sei.

Im nächsten Aufsatz über den Kult des Apollo in Rom im augusteischen Zeitalter stellt Verf. die Frage auf, wie es gekommen sei, dass dieser jugendliche griechische Gott eine solche alle nationalen Kulte weit überragende Bedeutung habe gewinnen können. Zunächst werden die entgegenstehenden Ansichten widerlegt. Dies führt ihn auf die Frage nach den Beziehungen zwischen Apollo und der Gens Julia, nach den alten Weissagungen

von Apollo als Schutzgott jenes Zeitalters und nach der Veranlassung zu der bevorzugten Stellung Apollos in jener Zeit. Der Familienkult der Julier galt nicht, wie man meinen sollte, der Venus, sondern dem Vediovis und zwar in Bovillae. Dieser altrömische Gott wurde aber vielfach mit Apollo verwechselt und beide ganz gleich gesetzt. Dazu sei nun noch gekommen, dass Augustus in dem dem Apollo heiligen Monat geboren sei. Mit der göttlichen Verehrung Augustus' selbst kam es dahin, dass Apollo als der spezielle Hausgott der Gens Julia der besondere Gott des Augustus und mit diesem identificiert wurde, der die Attribute Apollos annahm und sich als Apollo darstellen liess. Verf. zählt nun eine Menge von Nachrichten, Dichterstellen und Bildwerken, namentlich Münzen und Medaillen auf, durch die seine Ausführungen eine treffliche Unterstützung finden. Er hätte noch den Wiener Cameo hinzufügen können, den O. ROSSBACH (Aus der Anomia S. 205ff.) mit Recht auf den Triumphzug des göttlich gedachten Augustus als Siegers von Actium gedeutet hat. Der letzte Teil des interessanten Aufsatzes handelt von der schon vor dem augusteischen Zeitalter herrschenden Auffassung des Apollo als Schutzgott des neuen Zeitalters, das man längst durch allerlei Vorzeichen angekündigt sah.

Die sog. Ara di Calvino giebt dem Verf. Anlass zu einer interessanten Abhandlung über den Kult der „unbekannten Götter“ in Rom, in denen er gleich denen der Athener Ortsgenien erkennt; auch der Genius Populi Romani hatte den Charakter eines solchen unbekannten Gottes, wozu stimmt die Sage von einem zweiten unbekannten und geheimnisvollen Namen der Stadt Rom (Flora). Die Inschrift der genannten Ara und damit die Ara selbst wird auf Faunus und das Luperkal bezogen, wo sie gefunden wurde.

In einem weiteren Aufsatz werden die Leichenspiele der Römer behandelt und dabei eine Anzahl von Monumenten auf Darstellungen von solchen bezogen.

Ueber Acca Larentia handelt ein sehr umfangreicher Aufsatz, der zu dem Ergebnis kommt, dass Acca eine etruskische Gottheit der Erde war, die mit Zeus das gewöhnliche Paar der dei conjugales bildete, des männlichen Himmelsgottes und der weiblichen Erdgöttin. Neben der etruskischen Acca, die ihren Kult im Vicus Tuscus hatte, gab es noch eine Caia oder Acca Tarentina oder Taracia mit einem Kult im Velabrum, zwei

Kulte, die sich später vermischten. Der Liebhaber der Acca, Tarutius, ihre Auffassung als Buhlerin, die reiche Erbschaft, die sie hinterliess, sind nur verschiedene Formen der ursprünglichen Natursymbolik, deren Bedeutung sich aus der Grundbedeutung der Acca als fruchtbarer Erdgöttin ergiebt.

In engem Zusammenhang mit diesem Ergebnis steht das der nächsten Abhandlung über die Gottheiten der Unterwelt und die Luperkalien. Diese waren den Gottheiten der Unterwelt geweiht. Sie waren ein Fest der Lustration und zugleich der Toten. Die Erde musste als Sitz der dei inferi zu Ehren der Toten geweiht werden. Den Namen des Festes leitet der Verf. ab von etr. lupu, das sowohl den Toten als den Töter bedeute. Lupercus verhalte sich zu lupu wie noverca zu nova. Der Inuus lupercus sei also der Gott der Toten; Lupa, oder Luperca, seine Ergänzung zu dem Paar der dei conjugales, sei die Göttin der Erde, dieselbe wie Acca Larentia. Da haben wir die Römische Wölfin. Durch die Uebertragung der Bedeutung des römischen Wortes lupa auf die etruskische Lupa sei die Sage von der die Eponymen Roms säugenden Wölfin entstanden.

In diese Reihe gehört auch die Deutung, die der Verf. dem Mythos von Lykaon giebt, und in Zusammenhang damit die Sage von der Sintflut. Nach ihm ist Lykaon der Priester der Zeus Lykaios und steht in einer Linie mit den italischen Luperci; der Zeus Lykaios wäre dann der italische Deus Lupercus, der Gott der Toten. Auch im Griechischen sei dann die ursprüngliche Bedeutung von λυκ in Vergessenheit geraten und das habe dann die Umbildung der Sage und die Verwandlungsgeschichte zur Folge gehabt. So berechtigt mir die Ablehnung der Verbindung des Stammes λυκ mit dem Begriff des Lichtes erscheint, so wenig vermag ich diese doch auf ziemlich schwachen Füssen stehenden Ergebnisse des Verf. anzuerkennen. Zu weitgehende Folgerungen zieht er auch aus der Sage von der Strafe, die Zeus über die Erde für die Frevel von Lykaons Geschlecht verhängt. Denn man sieht in der That nicht ein, warum über die Erde, die Pascal gleichzeitig als Appellativ und als Totengöttin fasst, ein solches Strafgericht verhängt werden soll, wenn Lykaon ein Priester des Totengottes ist. Freilich ist dem Verf. auch der dodonäische und olympische Zeus, dem Deukalion nach der Flut die ersten Tempel gründet, der stygische oder lykäische Zeus. Der Regen aber, der die Ueberschwemmung

herbeiführt, soll ursprünglich nur die die Erde befruchtende Kraft, die vom Himmel kommt, bedeuten. Ist dann aber dieser Zeus, der die Erde befruchtet, auch der Totengott? Und ist dann der befruchtende Regen eine Strafe? So gut manches zu passen scheint, so schwere Widersprüche ergeben sich aus diesen Deutungsversuchen. Das Aufheben der Steine durch Deukalion und Pyrrha aber soll gar die erste Operation der Menschen bedeuten, um die Erde urbar, für den Regen zugänglich zu machen! Und Deukalion soll der erste Gründer des Tempels der wohlthätigen Gottheit des Regens und der erste Erbauer von Hütten gewesen sein, die Zuflucht vor dieser Wohlthat gewährten. Höchst anerkennenswert und anziehend ist dieser Versuch, aus der vielfach unklare Züge enthaltenden Flutsage den ursprünglichen Kern herauszuschälen, aber überzeugend ist er doch nicht.

Um so mehr scheint der nächste Artikel, De Cereris et Iunonis castu, das Richtige in dieser umstrittenen Frage zu treffen, wobei eine Inschrift aus dem Antiquarium zu Bologna ihre endgiltige Erklärung findet. Dieser Aufsatz ist schon im Hermes XXX, 4 erschienen und dürfte daher in Deutschland schon bekannter sein als die übrigen.

Der letzte, über den Pythonmythus in den alten griechischen Ueberlieferungen (aus den Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Juli-August 1895) knüpft wieder an die Flutsage an. Auch hier ist der Verf. bestrebt, die ursprüngliche Bedeutung aufzufinden und sucht sie natürlich im Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Bedeutung dieser Sage. Dass er dabei die vedische Sage von Ahi, den Indra tötet, als wesentlich verschieden von der Beiziehung zur Erklärung ausscheidet, ist nur zu billigen. Sein Ergebnis ist vielmehr dieses: Die Flut hat die Erde erst empfänglich gemacht, in der Wärme der Sonne erzeugt sie nun Tausende von Arten, darunter auch verderbliche Ungeheuer. Schlangen aber waren nach der schon in dem früheren Artikel über den Kult der unbekannten Götter gegebenen Auseinandersetzung Hüter der Orte, wo sie auftreten. Der Name der Schlange ist also zugleich der Name des Ortes. Die Schlange symbolisiert also den Ort. Der Name bedeutet die ungesunden Dünste des Sumpflandes. Die Strahlen der Sonne, die durch die Finsternisse des Diluviums siegreich hindurchbricht (daher der junge Apollo), trocknet die Sümpfe und macht die Gegend dadurch gesund. Die spätere Entwicklung der Sage

hat manche Züge hineingebracht, die zur Verdunkelung der ursprünglichen Bedeutung führten. Die Anfänge des delphischen Apollokultus waren in die mysteriöse Form des Mythus gehüllt, dieser aber enthüllt uns zugleich die ältesten Versuche menschlicher Zivilisation und menschlicher Arbeit. Er ist das farbenprächtige, glänzende Gewand, in das die Phantasie und der Glaube die Erinnerung an die langen Kämpfe gehüllt haben, die der Mensch gegen die harte Natur gekämpft hat.

Ich habe den Inhalt des anziehenden und geistvollen Buches mehr referiert als kritisiert. Hätte ich das letztere gewollt, so hätte dies zu umfassenden Erörterungen geführt, die umso weitschweifiger geworden wären, da das Buch keine systematische Verarbeitung bietet, sondern die betreffenden Fragen in lauter Einzelaufsätzen behandelt. Diese stehen allerdings grossenteils in einem inneren Zusammenhang und das rechtfertigt auch ihre Sammlung in einem Bande. Es ist dem Verf. gelungen, in dunkle Gebiete der römischen und griechischen Mythologie und Götterverehrung Licht hineinzubringen, namentlich erscheinen auch manche verschieden erklärte Stellen der antiken Autoren in neuer Beleuchtung. Der Verf. hat namentlich auch aus den Schriften der christlichen Apologeten manche Stellen herbeigezogen, die zum Verständnis antiker Sagen und Gebräuche beitragen können, aber nicht selten hat man trotz aller Gelehrsamkeit doch den Eindruck, dass er der Phantasie mehr Spielraum gönnt, als sich mit einer streng wissenschaftlichen Untersuchung vereinigen lässt. Trotzdem ist das Buch reich an Anregungen und Ergebnissen und daher allen Forschern auf diesem Gebiet angelegentlich zu empfehlen. Der Druck ist im ganzen korrekt, nur in den griechischen Citaten finden sich eine Menge von Fehlern, die zum Teil geradezu das Verständnis erschweren.

Calw. Paul Weizsäcker.

---

**Dr. Friedrich Schwally,** a. o. Professor der semitischen Sprachen zu Strassburg i. E.[1]. Semitische Kriegsaltertümer. I. Heft. Der heilige Krieg in Israel. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1901. 111 S. 4°. 3 Mark.

Die Aufgabe, die sich SCHWALLY gesetzt hat, die semitischen Kriegsaltertümer zu beschreiben, ist umsomehr des Dankes wert,

[1] Anm.: Jetzt Professer der semitischen Sprachen in Giessen.

als eine solche Monographie bis jetzt noch nicht vorgelegen hat und es schon eine in Laienkreisen häufig auftauchende Meinung wurde, als wenn die Semiten von der Kriegskunst nicht sonderlich viel gehalten und verstanden hätten. Dieser Irrtum konnte aufkommen, da sich thatsächlich noch kein Gelehrter bis jetzt an die umfassende Arbeit gemacht hatte, zu der allerdings allenthalben die Vorarbeiten schon geliefert waren. Das erste Heft von SCHWALLY's semitischen Kriegsaltertümern behandelt den heiligen Krieg in Israel. Wenn dem Fachmann auch wohl die meisten Einzelheiten vertraute Gegenstände sind, so wird er doch gern das Buch durchstudieren und grossen Genuss davon haben. Denn einmal reizt eben das Neue der Zusammenstellung von längst Bekanntem, und sodann fesseln die Beziehungen, die der Verf. dem einzelnen untereinander zu geben weiss. Auch die Anknüpfung an nichtsemitische Gebräuche, Sitten und Gewohnheiten dienen nur dazu, den Gegenstand, der behandelt wird, fesselnder zu machen. Dabei weiss SCHWALLY wiederum manches Bekannte in ein ganz neues Licht zu setzen, alte, hergebrachte Erklärungen werden als falsch erwiesen, und an manchem, woran man seither kritiklos und nichts ahnend vorübergegangen ist, wird man in Zukunft ein Halt machen müssen.

Den Inhalt der SCHWALLY'schen Studie im einzelnen wiederzugeben, ist bei der Reichhaltigkeit des Gebotenen unmöglich. Das müssen wir jedem, der sich für den Stoff interessiert, selbst überlassen. Wir hören von Jahwe, dem Kriegsgott, seinen Idolen, der Lade und den Standarten; von den Mitteln der Kriegskunst, von Orakel, Vision, Zauber, Kriegsgeschrei und dem Bann; von der Kriegsweihe, der Vorbereitung für den heiligen Krieg Jahwes und vom Kriegsbund; wir lesen von dem Tabu, das der Krieg mit sich bringt, in seinen verschiedensten Arten, von der kriegerischen Besessenheit, der Rückkehr in den profanen Stand und von der Bedeutung des heiligen Krieges Israels für die Religionsgeschichte.

Es wäre kleinlich, an einem so tüchtigen Buch, wie SCHWALLY es uns bietet, Einzelkritik zu treiben, wenn man auch einmal oder öfters anderer Meinung ist. SCHWALLY hat nach der Einleitung (S. V) vor, später einmal Nachträge zu bringen. Vielleicht sind ihm zu diesem Zweck allerhand Gedanken, die dem Kritiker bei wiederholtem Studium des Buches aufstiessen, nicht unwillkommen.

Zu S. 3 schreibt der Verf.: „Der andere Zug der Sage, dem zufolge Jithro seinem Schwiegersohn die Zippora wieder zuführt, ist vielleicht so zu deuten, dass das Bundesverhältnis zu Midian einmal gestört wer, aber wieder hergestellt wurde.“ — Diese Auffassung wird nahegelegt durch den Namen der Gattin Mosis. Ist Zippora der Sperling etwa das Totem eines zu Midian (oder Kain?) gehörigen Unterstammes?

S. 6f. wird meines Erachtens nicht scharf genug unterschieden zwischen der genuin israelitischen Erscheinungsform Jahwes im Gewitter und der kanaanitischen in Menschenform; vgl. dazu meine Herrlichkeit Gottes S. 60ff.

S. 8f. führt SCHWALLY aus, dass ein Kampf der Kriegsgötter zweier feindlicher Völker „in keinem Teil der Erde“ nachgewiesen werden könne. Aber es ist doch der nachexilischen Zeit ein ganz geläufiger Gedanke, dass Jahwe die Götter der Heiden besiegt und unterwirft, entsprechend dem Kampf Israels mit den Heiden! Und im Buch Daniel kämpft Gabriel mit dem „Gott“ der Griechen!

S. 10. „Vielleicht war die Lade leer und hat als solche das Numen beherbergt.“ Das ist ein Widerspruch. Ein körperloses Numen ist für Naturvölker undenkbar. Das Beispiel von den Molukken beweist nichts. Als böser Bub hat man bei den Indianerspielen auch Bäume angebohrt; der Birkensaft schmeckte sehr gut. Soll der Kriegsgott aus dem angebohrten Stamm in den Korb, der untergehalten wird, fahren, so muss er es eben im Saft oder Harz thun. Ob der Maḥmal, der heute jede Pilgerkarawane, auf dem Rücken des Kamels befestigt, begleitet, und „in dem sich aber nichts befindet“, auch früher zur Zeit der Gahilija leer gewesen ist, scheint mir doch recht fraglich. Die einzelnen Stämme und Geschlechter werden zum internationalen arabischen Fest auch ihre Stammes- und Geschlechtsgötter, soweit dies ging, mitgebracht haben.

S. 13. Ueble Erfahrungen hatte man mit der Lade gerade in letzter Zeit nicht gemacht; dem Obed hatte sie sogar Segen gebracht. — Dass die Rekabiter nicht in den Tempel gingen, ist nach Jerem. 35 eine ungerechtfertigte Annahme.

S. 46. „Von der Reinigung durch Feuer sind sonst (nämlich ausser Num. 31, 21—24) im Alten Testament nur noch Spuren erhalten, z. B. Ezech. 24, 11ff.“ — Ist Jes. 6, 7 nicht sehr charakteristisch?

S. 50f. Der Grund, dass das Fasten „einen hohen Grad kultischer Reinheit erzeugte“, hat wohl darin seinen Grund, dass bei der durch Nahrungszunahme beförderten und beschleunigten Verdauung und der damit verbundenen Befriedigung der Notdurft die Gefahr nahe lag, dass ein Dämon leicht in den Menschen fahren konnte, wie beim Niesen. Innerhalb des heiligen Lagers Israels dürften deshalb auch nicht „die Füsse bedeckt“ werden, vgl. auch SCHWALLY S. 67f., was besser beim Fasten erwähnt worden wäre. Das Zuscharren der Exkremente wird sicher so zu verstehen sein, wie SCHWALLY S. 68 ausführt. Doch ist es der ursprüngliche Sinn? Der Hund, der mit den Hinterbeinen kratzt und scharrt, thut es sicher nicht in der Absicht wie sein wilder Vorfahre, der mit der verscharrten Losung den Feinden seine Spur verwischen wollte. Sollte diese Klugheitsregel nicht auch beim Menschen älter sein als die Furcht vor Dämonen?

Für die Ausführungen über den Aufschub der Hochzeitsnacht S. 75ff. hat sich SCHWALLY leider das Buch Tobit entgehen lassen. Auch Tobias wartet drei Nächte (Cap. 8, 4ff.), bis er zum erstenmal von seinen ehelichen Rechten Gebrauch zu machen wagt. Asmodi (3, 8) ist eben ein solcher Dämon, der in der Hochzeitsnacht assistiert, und von dessen Wirken SCHWALLY „im alten Israel“ nichts vorfinden kann. „Im alten Israel“ allerdings nicht, aber im nachexilischen jüdischen Volk sicher.

Mögen diese kurzen Bemerkungen meinerseits vom Verf. nicht als Kritik, sondern als kleine Beiträge zu seinem trefflichen Werk angesehen werden.

Mainz. Lic. Dr. Freiherr v. Gall.

---

Field Columbian Museum, Chicago U. S. Publication 42. Annual Report of the Director to the Board of Trustees for the year 1898—99.

Field Columbian Museum, Chicago U. S. Publication 52. Annual Report of the Director to the Board of Trustees for the year 1899—1900.

Field Columbian Museum, Chicago U. S. Publication 55: The Oraibi Soyal Ceremony by G. A. Dorsey amd H. R. Voth. Chicago 1901.

Field Columbian Museum, Chicago U. S. Publication 56: Archaeological Investigations on the island of La Plata, Ecuador. Chicago 1901.

Die Jahresberichte des Direktors des Field Columbian Museum in Chicago sind für die Religionswissenschaft insoferne nicht ohne Belang, als sie trefflich ausgeführte Reproduktionen von im Museum unter der Leitung eines der besten Kenner der Hopi- (oder Moki-) Stämme in Arizona ausgeführten Gruppen bringen, welche verschiedene religiöse Zeremonien und die dabei in Verwendung kommenden technischen Hilfsmittel darstellen.

Ganz besonders wichtig ist jedoch Publication 55, welche eine bis in minutiöseste Detail gehende und reichlich illustrierte Beschreibung einer der wichtigsten religiösen Feiern der Hopi-Indianer enthält. Diese Arbeit ist um so wertvoller, als bisher fast alles, was über diesen interessanten Stamm geschrieben wurde, sich auf die Bewohner von Walpi und Hano, der östlichen Dörfer der sog. Mesa von Arizona, bezieht, während über die entschieden den ursprünglicheren Typus repräsentierenden Bewohner des westlichsten Hopidorfes, Oraibi, wenig bekannt geworden ist. Die Arbeit von Dorsey und Voth ergänzt daher wesentlich die zahlreichen in den Annual Reports des Bureau of Ethnology in Washington, im Journal of American Ethnology veröffentlichten Arbeiten von Fewkes und Hough über die östlichen Hopi.

Die von den beiden obenerwähnten Verf. geschilderte Feierlichkeit, welche sich gewöhnlich über neun Tage erstreckt und an ein höchst kompliziertes Ritual gebunden ist, hat rein solaren Charakter und ist im Grunde ein Fest der Wintersonnenwende. Beziehungen zum Ackerbau sind natürlich auch vorhanden, und spielt der Gott des Wachstums, Mûyimon, hierbei eine Rolle, indem er auf einem merkwürdigen Gemälde bildlich (liegt hier nicht vielleicht christlicher Einfluss zu Grunde? Man denke an die Jahrhunderte dauernde Missionsthätigkeit der Spanier in Neu-Mexiko!) an der religiösen Handlung teilnimmt.

Anklänge an religiöse Bräuche der Völker der alten Welt sind mehrfach gegeben; vor allem erinnert einmal das bei allen Feiern der Hopi vorkommende Opfer an die aufgehende Sonne in Form des Streuens von Maismehl gen Osten beim ersten Tagesgrauen, weiters die Darstellung des scheinbaren Umlaufes der Sonne um

die Erde und der Umkehrung der Bahn beim Wintersolstitium an ähnliche Sitten der alten Iranier.

Wie aus der Einleitung der Arbeit hervorgeht, ist infolge des zersetzenden Einflusses der nunmehr auch an die Thüren der Hopihütten pochenden europäischen Zivilisation der Fortbestand der altehrwürdigen Bräuche in Frage gestellt und mit deren Verschwinden auch das Interesse des Ethnologen für das so merkwürdige Völkchen genommen. Man kann daher den Verf. nur aufrichtigen Dank für die Mühe wissen, mit der sie sich der Rettung des religiösen Besitzstandes der Hopi-Indianer für Völkerkunde und Religionswissenschaft unterzogen haben.

Horn (N.-Oe.). Dr. Richard Lasch.

---

17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1895—96. Part I. Washington 1898.

18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1896—97. Part I. Washington 1899.

Der 17. Jahresbericht des „Bureau of American Ethnology“ enthält in seiner uns vorliegenden ersten Hälfte zwei Abhandlungen, eine vom W. J. Mc. Gee über die Seri-Indianer (im mexikanischen Staate Sonora an der Küste des kalifornischen Golfes lebend) und eine kalendarische Geschichte der Kiowa-Indianer von James Mooney.

Die Seri-Indianer, welche bisher fast vollkommen unbekannt geblieben waren und in der Stufenleiter der materiellen Kultur wohl einen der niedrigsten Plätze einnehmen, befinden sich in religiöser Hinsicht in einem Uebergangsstadium vom Tierfetischismus zur Sonnen- und Mondverehrung. Der Pelikan und die Schildkröte spielen in ihrer Mythologie neben Sonne und Mond eine wichtige Rolle, was bei einem Ichthyophagenvolke kein Wunder nimmt. Die Weltschöpfung ist das Werk des Stammvaters der Pelikane, der zuerst die Insel Tassne und später Tiburon und das übrige feste Land aus den Fluten des Urmeeres emporzog. Der Kult ist jedoch sehr unbedeutend und beschränkt sich auf den Gebrauch von kleinen Fetischfiguren (auch als Grabbeigaben mitgegeben), auf eine alljährlich wiederkehrende Feier der Reife der Kaktusfrüchte und bestimmte Riten zur Zeit des Neumondes. Ein Glauben an das Fortleben

nach dem Tode scheint zu bestehen, die Seelen scheinen in die Unterwelt zurückzukehren, von wo sie nächtlicher Weile manchmal wiederkommen, um die Lebenden zu quälen. Namentlich die Seelen der verstorbenen alten Weiber werden besonders gefürchtet. Der toten Matrone werden Wasser und Lebensmittel, ihre Hausfetische und Gegenstände des täglichen Gebrauches ins Grab mitgegeben, auch ihr armseliger Körperschmuck und eine Schale mit Farbe zum Bemalen des Gesichtes. Die sehr merkwürdigen scatophagischen Gebräuche der Seri harren noch einer Erklärung.

Die Arbeit von Mooney über die Kiowa enthält auf p. 237—244 wertvolle Nachrichten über die Religion dieses Indianerstammes, welche durch ihre Ausführlichkeit sich der Wiedergabe an dieser Stelle entziehen.

Auch die die ganze erste Hälfte des 18. Jahresberichtes einnehmende umfangreiche Abhandlung von Nelson über die Eskimo der Beringsstrasse bringt auf S. 421 ff. reichliches religionsgeschichtliches Material. Als Kuriosum sei erwähnt, dass die Eskimo südlich von der Mündung des Yukon der bei ihrem grossen Maskenfeste verwendeten Ausdrücke sich auch dann bedienen, wenn sie von der griechischen Kirche und ihrem Gottesdienste unter einander sprechen. — Die Eskimo glauben, dass der menschliche Körper drei Seelen besitze, von denen die erste, welche genau wie der Leib geformt ist, nach dem Tode fortlebt, während die zweite in die Luft entflieht und die dritte beim Leichnam verbleibend gedacht zu werden scheint. Bekanntlich finden wir ähnliche Anschauungen auch bei anderen Völkern (vgl. Tylor, Anfänge der Kultur. Deutsche Ausgabe I 427 ff.). In der Eskimo-Mythologie spielt, wie in der der nordwestlichen Amerikaner, der Rabe die Hauptrolle. Er kam vom Himmel und schuf die Erde, als noch alles mit Wasser bedeckt war.

Ausser einer ausführlichen Darstellung des Schamanentums sei noch die Wiedergabe einer Anzahl von Sagen und Märchen der Eskimo besonders hervorgehoben, welche interessante Parallelen zu einer Reihe von in „Boas Indianersagen von der Nordpazif. Küste Amerikas (Berlin 1895)“ mitgeteilten Sagen und Sagengruppen aufweist.

Die Arbeit von Nelson, im Vereine mit den in den früheren Jahresberichten des „Bureau of Ethnology“ erschienenen Abhandlungen von Murdoch über die Kap Barrow-Eskimo, von Boas

über die Eskimo des Baffinlandes, und dem klassischen Buche von RINK über die grönländischen Eskimos bietet ein so vollständiges Bild der religiösen Meinungen und Bräuche jenes arktischen Naturvolkes, wie wir es nur von wenigen primitiven Völkern besitzen. Möge von dem in diesen Arbeiten enthaltenen Wissensschatze seitens der Ethnologen und Religionsforscher in reichlichstem Masse Gebrauch gemacht werden!

Horn (N.-Oe.). Dr. Richard Lasch.

---

**A. Borchert,** Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft. Freiburg i. Br. (In Kommission der Geschäftsstelle des Charitasverbandes für das kathol. Deutschland.) 1900. Mk. 2.80.

Es ist bekannt, dass neuerdings der katholische Klerus eifrig an religionswissenschaftlichen Untersuchungen sich beteiligt, an und für sich gewiss ein sehr lobenswertes Beginnen. Aber es fehlt nur leider zu oft an der wünschenswerten kritischen Objektivität und Unbefangenheit, indem von vorneherein gewisse dogmatische Voraussetzungen für die ganze Forschung als unumstösslich angesehen werden. Das ist auch die Signatur des vorliegenden Buches, so sehr sich der Verf. auch äusserlich bemühen mag, diesen Anschein der Abhängigkeit zu vermeiden. Vielfach können wir in der Kritik, wo es sich um mangelhaft begründete Hypothesen handelt, BORCHERT nur zustimmen, und in dieser Hinsicht darf von der Zukunft wohl eine schärfere Auslese des für den positiven Ausbau der Gedanken erforderlichen Materials erhofft werden. Aber wenn ein Forscher an dem folgenden Satz O. PFLEIDERER's ernsten Anstoss nimmt und ihn als einen angeblich voraussetzungslosen ironisieren zu können glaubt, der verkennt eben seine dogmatische Befangenheit: Wir wissen jetzt, dass wir nicht mehr auf die göttliche Offenbarung als besondere Ursache ausser dem Menschengeist rekurrieren dürfen, sondern, da diese nur im Menschengeist zur Erscheinung kommt, müssen wir uns ausschliesslich an den letzteren halten und mit Beiseitelassung aller übernatürlichen Faktoren einfach den natürlich geschichtlichen Hergang untersuchen, durch welchen der Mensch zur Entwicklung seiner religiösen Anlage kam (S. 8). Deshalb

braucht diese organische Entfaltung durchaus nicht, wie BORCHERT meint, rein mechanisch zu sein, freilich wohl gesetzmässig, d. h. für unser menschliches Verständnis begreiflich, das schliesslich auch das Uebernatürliche, wie MAX MÜLLER einmal sagt, als das Natürliche erkennen muss. Man lasse doch endlich, um nicht wieder die früheren unerquicklichen Streitigkeiten heraufzubeschwören, die leidigen Ursprungsfragen fort, da diese unverkennbar über die Grenze unserer wissenschaftlichen Erkenntnis und Erfahrung hinausgreifen und in das Gebiet des persönlichen Glaubens gehören. Das gilt selbstverständlich auch von den vielfach unter uns verbreiteten naturwissenschaftlichen Dichtungen, die sich mit eigensinniger Vorliebe mit dem sog. Urmenschen etc. beschäftigen, offenbar weil auf diesem weiten Terrain sich die vielgeschäftige Phantasie nach Belieben tummeln kann. Aber anderseits kann keine wissenschaftliche Auffassung z. B. folgende Aeusserungen des Verf., die mit den nackten Thatsachen sich schlechterdings nicht vertragen, gut heissen: Immer und immer wieder werden selbst von den niedrigsten (sic!) Wilden die Geister als Geschöpfe des einen und höchsten Gottes bezeichnet (S. 161). Oder: Bei allen Völkern finden wir wenigstens der Hauptsache nach den Dekalog wieder, wenn die Gebote desselben ganz allgemein und ohne Anwendung auf konkrete Verhältnisse ins Auge gefasst werden (S. 218). Aehnlich: Alle Völker kennen ein durch Religion sanktioniertes Sittengesetz; in der Brust eines jeden Menschen, auch in der des rohesten Wilden, hat Gott sein Sinai, von dem die Stimme erschallt: Ich bin der Herr, dein Gott (S. 238). Wer eine ursprüngliche Offenbarung annimmt, für den ist selbstredend nur für später eine Entartung und Zersetzung möglich, so dass das, was BORCHERT speziell von der israelitischen Religion sagt, als prinzipieller Massstab angesehen werden darf. Es heisst hier: Wie die israelitische Religion sich nicht aus Seelenkult entwickelt hat, so der israelitische Monotheismus nicht aus Polytheismus, vielmehr ist letzterer gleich den verschiedenen Formen des Seelenkults eine Entartung, ein Abfall vom wahren Glauben (S. 105). Im übrigen wollen wir selbstredend nicht überhaupt Rückbildungen und Verfallsformen in Abrede stellen, die bei den Naturvölkern bei weitem häufiger, als man seitens der auf eine bestimmte aufsteigende Entwicklungslinie eingeschworenen Darwinisten anzunehmen geneigt ist, vorkommt; aber als kriti-

sches Prinzip für die ganze religionswissenschaftliche Methodik bestreiten wir dieser Vermutung (mehr ist sie empirisch betrachtet nicht) entschieden das Recht der Verallgemeinerung. Trotzdem wir somit grundsätzlich mit dem dogmatischen Ausgangspunkt BORCHERT's nicht übereinzustimmen vermögen, so erkennen wir doch, wie bereits hervorgehoben, die ablehnende Kritik des Verf. gegenüber manchen übereilten Hypothesen und Schlussfolgerungen einzelner moderner Anthropologen gern an.

Bremen. Ths. Achelis.

---

**Schick, Hermann,** Ist das „Wesen des Christentums" von Ad. Harnack in 16 Vorlesungen wirklich das Wesen des Christentums? Offenes Sendschreiben an denselben. II, 72. Regensburg, W. Wunderlings Hofbuchhandlung. 1901. Mk. 1.—.

SCHICK kritisiert HARNACK's Vorlesungen, vor allem die ja auch bei HARNACK selbst den meisten Raum einnehmenden Ausführungen über das Evangelium Jesu Christi, vom Standpunkte des reinsten Dogmatismus aus. Er meint, dass die Bedenken gegen den historischen Wert des Johannes-Evangeliums nur in geschichtsphilosophischen und dogmatischen Beweggründen ihre Wurzel haben, er fordert ausdrücklich, dass auch bei der litterarkritischen Behandlung der Bibel „das Glaubensauge und die gläubige Empfindung ein wenig mithelfen müssen", er bestreitet das Recht, die Wunder Jesu mit den ausserbiblischen in Vergleich zu stellen, er setzt die Annahme von Naturwundern auf eine Linie mit derjenigen der Freiheit des Willens, er kennt nicht den Unterschied zwischen dem Christentum als einem inneren Lebensprinzip, das sich in den Herzen der Menschen verwirklichen soll, und der Person Jesu als dem ersten und bahnbrechenden Träger desselben, aus welcher Unterscheidung es sich wohl erklärt, dass HARNACK einerseits, wo es sich nämlich um den Inhalt des Christentums handelt, das Gewicht auf die Verkündigung Jesu legt, anderseits doch, wo nämlich die Aneignung und Anerkennung jenes Inhaltes in Betracht kommt, die Bedeutung der Person Jesu hervorhebt, sondern für SCHICK liegt die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit gerade in den einmaligen äusseren Heilsthatsachen beschlossen. Der Verf. hat ferner eine höchst mechanische Auf-

fassung von der Dogmengeschichte, sofern er nicht beachtet, dass, wenn gewisse Dogmen in allen christlichen Kirchen sich finden, mit dieser Erkenntnis noch nicht viel gewonnen ist, sondern es darauf ankommt, welche von ihnen im Mittelpunkte der jedesmaligen dogmatischen Anschauung stehen; da dürfte es sich zeigen, dass HARNACK nicht Unrecht hat, wenn er erklärt, die griechische Kirche besitze als ihr eigentümliche Elemente den Schöpfungsgedanken und die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers. Die Autorität der Bibel und der Bekenntnisse erscheint dem Verf. sicher und eindeutig, während doch verschiedene Auslegungen möglich sind; er scheint die Vorstellung zu hegen, dass der Ansicht HARNACK's vom Christentum ein von Anfang an in der Kirche vorhandenes und bis heute fortlebendes, ein für allemal feststehendes, nur zu allen Zeiten von Ketzereien bedrohtes Verständnis des Christentums gegenüberstehe. Ist schon durch diese Abweisuug streng historischer und religionsvergleichender Betrachtungsweise ein vollständiger Gegensatz zwischen den beiderseitigen wissenschaftlichen Methoden gegeben, so kommt dazu, dass SCHICK bei der Beurteilung von HARNACK's Ausführungen dessen Sätze meist aus dem Zusammenhange herausgenommen hat, und dass er schliesslich seinem Gegner ständig vorwirft, sein Herz wurzele nicht in der Erlösung, und seine Augen seien gehalten, und dass er manchmal einen höchst unfeinen Ton anschlägt. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass die Prüfung der Darlegungen HARNACK's völlig ablehnend ausfällt, ja dass überhaupt irgend eine gerechte Würdigung HARNACK's und eine fruchtbare Diskussion nicht erreicht, und dass die Sache in keiner Weise gefördert ist. Es bedarf daher auch an dieser Stelle keiner weiteren Auseinandersetzung.

Halle (Saale). Max Scheibe.

# I. Abhandlungen.

## Buddhistische Kunstmythologie.

Von

**Wilh. Geiger.**

Seinem Grundgedanken nach ist der Buddhismus allem mythologischen Aufputz so fremd wie nur irgend eine andere Religion. Er bezweckt ja nichts weiter, als dem Menschen den Weg zur Erlösung zu zeigen aus dem Leiden der Wiedergeburten, aus dem saṃsāra. Die Erlösung wird aber nicht etwa durch Einwirkung und unter Mithilfe höherer Wesen erreicht, sondern lediglich durch eigene Kraft, durch die Vernichtung aller Begierde und durch tugendhaften Wandel. Im Prinzip ist der Buddhismus vollkommen atheistisch. Man sollte ihn eher eine Moralphilosophie nennen als eine Religion; denn auf den Endzweck, auf die Erlösung, kommt ihm alles an. Dazu ist er oder war er zum mindesten ursprünglich durchaus nihilistisch. Das Nirvāṇa, worin die Erlösung besteht, war nach der Auffassung Buddhas selber nichts anderes als das völlige Aufhören jeglichen Existierens, das absolute Nichts. Mir wenigstens besteht darüber kein Zweifel, und die Konsequenz des Systems scheint eine solche Auffassung zu fordern. Das, was wir Individuum nennen, soll erlöschen wie eine Flamme, der

es an Brennstoff gebricht; es soll spurlos vergehen, wie der Flug des Vogels in der Luft keine Spur zurücklässt.

Man sollte meinen, in einer solchen Religion sei kein Raum für Mythologie. Und doch ist der Buddhismus, namentlich in der Gestalt, die er in Tibet und in der Mongolei angenommen, von einer so kraus-phantastischen Mythologie umsponnen, wie kaum eine andere Religion. Nicht nur in der buddhistischen Litteratur tritt allenthalben das rein Mythologische hervor — man denke nur z. B. an die Rolle, welche die brahmanischen Götter in der Legende von Buddhas Leben spielen —, es beherrscht ebenso die buddhistische Kunst.

Wir sind natürlich noch weit davon entfernt, die buddhistische Kunstmythologie in ihrer Entwickelung mit Sicherheit verfolgen zu können. Für die ältere indische Periode besitzen wir im Verhältnis zu der gewaltigen Ausdehnung des Landes zu wenig Monumente. Das Verständnis der späteren, besonders der ausserindischen Kunst hat eine weit eingehendere Erforschung der einschlägigen Litteratur zur Voraussetzung, als sie bisher erreicht wurde. Wir müssen die zahlreichen buddhistischen Legenden kennen, um die Bildnisse und ihre mythologischen Beziehungen erklären zu können. Wir müssen, um die einzelnen Typen der späteren Entwickelungsphasen festzustellen, mit den umfangreichen Beschreibungen vertraut sein, welche die tibetischen Quellen von den einzelnen Göttern geben, und welche sich auch auf Massverhältnisse, Körperhaltung, Attribute u. s. w. erstrecken. Wir müssen endlich auch Kenntnis haben von den Zauberbüchern, welche die Vorschriften zur Beschwörung der einzelnen Gottheiten enthalten, weil dabei der Zaubernde stets die gleiche Kleidung tragen und die nämlichen Attribute führen muss wie die zu beschwörende Gottheit.

Wenn ich auf den folgenden Seiten es versuche, eine Skizze der buddhistischen Kunstmythologie zu entwerfen, so geschieht dies hauptsächlich auf Grund zweier Schriften Grünwedel's, des besten Kenners jener spinösen Materie unter uns.

In der einen Schrift behandelt Grünwedel die buddhistische Kunst in Indien, in der anderen die Kunstmythologie des tibetanisch-mongolischen Buddhismus[1]. Aus einem Referate über die letztere, wie ich es ursprünglich beabsichtigt hatte, ist mein Aufsatz herausgewachsen.

Mythologische Elemente haben dem Buddhismus schon in seiner allerfrühesten Periode nicht gefehlt. Der Grund dafür liegt darin, dass Buddha selbst, der ja nichts weniger war als ein Revolutionär, die überlieferte Mythologie ohne Bedenken in sein System herübernahm. Alle die Götter, Halbgötter, Dämonen und Gespenster des indischen Volksglaubens waren den ältesten Buddhisten eben Wesen, welche gleich den Menschen in dem Kreislaufe des saṃsāra sich bewegen. In der Buddhalegende selber treten die brahmanischen Götter, wie Brahma und Çakra, handelnd auf. Dämonische Wesen suchen das Werk des Meisters zu hemmen und zu stören. In den buddhistischen Märchen begegnen uns überall die Gestaltungen des Volksglaubens, die in aller Welt die nämlichen sind: die Baum- und Berg- und Wassergeister, die Schlangendämonen und Leichengespenster — et hoc genus omne.

---

Die ältesten Denkmäler indischer Kunst, die wir kennen, sind die Monumente, die auf König Açoka (3. Jahrh. v. Chr.) und die nachfolgende Zeit zurückgehen. An erster Stelle stehen die Ruinen des Stūpa von Barāhat[2] oder Bharhut. Der

[1] Buddhistische Kunst in Indien von Albert Grünwedel. Mit 102 Abbildungen. 2. Aufl. Berlin, W. Spemann, 1900. — Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij, von Albert Grünwedel, Dr. phil. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900.

[2] The Stûpa of Bharhut, a Buddhist Monument ornamented with numerous sculptures illustrative of buddhist legend and history in the third century B. C. by Alexander Cunningham. London 1879.

Stūpa[1], d. h. der Reliquienschrein, ist fast völlig verschwunden, Er hatte ohne Zweifel die übliche Form einer auf cylindrischer Basis sich erhebenden Halbkugel; der Durchmesser betrug rund 20 m, die Höhe etwa 12—13 m. Teilweise erhalten ist der reich ornamentierte Steinzaun, der im Norden, Süden, Osten und Westen von Thoreingängen unterbrochen wurde, die zur Tope führten. Von besonderer Wichtigkeit ist, dass die Darstellungen der Reliefs von Bharhut mit Inschriften versehen sind, die ihre Erklärung wesentlich erleichtern.

Bharhut liegt südwestlich von Benares im Vindhyagebirge im Quellgebiete der Nerbudda. Westlich von Bharhut, in Centralindien unweit Bhīlsā, liegen die Ruinen von Sāntschī[2]. Auch sie bestehen aus einem mit Steinzaun umgebenen Stūpa. Der Zaun ist wieder von vier nach den Himmelsrichtungen orientierten Thoren durchbrochen. Die Thore sind überaus reich mit Reliefschmuck überdeckt. Die Skulpturen von Sāntschī gehören, wie sich mit Sicherheit annehmen lässt, in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Weit jünger sind die Skulpturen des Steinzaunes der Tope von Amarāvatī am unteren Kistnaflusse. Man setzt sie an den Ausgang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Ihre Fragmente befinden sich jetzt in London.

Die auf den Monumenten sich findenden Reliefs und ihren Kunstcharakter eingehender zu beschreiben, liegt nicht in meiner Absicht. Ich verweise dafür auf das an erster Stelle genannte Buch Grünwedel's, S. 16—73. Wir haben es da mit nationalindischer Kunst zu thun, die allerdings gewisse Motive der persischen und mittelbar der griechischen Kunst entlehnt hat, im übrigen aber ihre eigenen Wege gegangen ist. Die Reliefs

---

[1] Dem skr. stūpa entspricht pāli thūpa. Daraus ist unser „Tope" entnommen. Auf Ceylon heissen die Topen dāgaba, dāgoba oder dāgäba, von dā „Reliquie" = skr. dhātu und gaba. „Mutterleib, Behälter, Schrein" = skr. garbha.

[2] Cunningham, The Bhilsa Thopes. London 1854.

stellen, soweit sie nicht rein dekorativ sind, Genrescenen dar, wie z. B. Prozessionen und Wallfahrten zu heiligen Plätzen, oder auch Ereignisse aus dem Leben des Buddha. Auch die letzteren sind durchaus genrehaft aufgefasst. Das episodische, zur allgemeinen Charakterisierung der Oertlichkeit u. s. w. dienende Beiwerk tritt stark hervor. Am merkwürdigsten aber ist, dass in allen diesen Reliefs die Hauptperson, nämlich Buddha selber, fehlt oder nur durch Symbole, wie Rad[1], Fussstapfen u. dgl., angedeutet ist. Man scheute sich in der frühesten Zeit der buddhistischen Kirche, genau so wie in der altchristlichen Zeit, die Gestalt des Meisters abzubilden.

Das Vorwiegen des Genres in den Reliefs der ältesten buddhistisch-indischen Kunstperiode ist natürlich der Entwickelung der Kunstmythologie an sich nicht eben günstig. Trotzdem lässt sich erweisen, dass die brahmanische Götter- und Dämonenwelt schon in den damaligen Buddhismus eingedrungen war und dass man nach Ausdrucksformen für diese mythologischen Vorstellungen suchte. Man darf nur nicht erwarten, dass alle Typen bereits feststehen. Dies gilt nur von einem Typus, der, wie es scheint, mit besonderer Vorliebe wiederholt wird, von dem der Göttin Çrī, Pali Sirī[2]. Sie ist die indische Aphrodite, die Göttin der Schönheit, der Liebe, des Glückes. Wie die Bilder der Aphrodite das hellenische Frauenideal repräsentieren, so die der Çrī das indische. Darstellungen finden wir sowohl in Bharhut wie in Sāntschī. Die Göttin wird abgebildet stehend oder sitzend auf einer Lotosblume. Brust und Hüften sind, wie das weibliche Schönheitsideal der Inder dies erheischt, stark entwickelt. Ueber der Göttin stehen, rechts und links, zwei Elefanten mit erhobenen Rüsseln. Die Kleidung besteht lediglich in dem am prachtvoll verzierten Gürtel befestigten Lendentuche. Reich dagegen ist der Kopfschmuck,

---

[1] „Das Rad der Lehre rollen lassen“ ist ein ständiges Bild in den buddhistischen Schriften.

[2] Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien S. 40ff.

und Reihen von Ringen sind um Arm- und Fussgelenke gelegt. In der Hand hält die Göttin eine Blume. „Noch heute wird dieser Typus, der älteste aller Hindugötter, von der brahmanischen Kleinkunst festgehalten“ (Grünwedel).

Neben Çrī erscheint auf den altbuddhistischen Reliefs von den höheren Gottheiten des brahmanischen Pantheons namentlich Çakra, Pali Sakka. Es ist dies ein Name des alten Gewittergottes Indra, dessen Kult in vedischer Zeit in Blüte stand. Auch in der buddhistischen Litteratur ist Sakka wohl einer von den meistgenannten Göttern. Er spielt die Rolle des Vermittlers zwischen Göttern und Menschen, des Götterboten. In den Abbildungen wird er dargestellt in der Weise eines indischen Königs; denn auch im Epos gilt er nicht mehr als Gewittergott, sondern als Götterfürst. Sein Attribut ist der Donnerkeil, den übrigens in der Abbildung einer Götterversammlung auf einem Pfeilerthor von Sāntschī die sämtlichen Götter führen.

Weit fruchtbarer wird nun aber das Studium der buddhistischen Denkmäler und ihrer Skulpturen, wenn wir in die Sphäre der niederen Mythologie hinabsteigen, zu den Halbgöttern und Dämonen, den Yakkhas und Yakkhinīs, den Nāgas und Devatās. Es ist das von Bedeutung; denn es zeigt uns den volkstümlichen Charakter des Buddhismus aufs deutlichste. Alle jene Wesen sind aus dem Volksglauben hervorgegangen und gehören ihm mehr an als der brahmanischen Theologie. Sie spielen auch eine wichtige Rolle in den buddhistischen Märchen und Erzählungen, die ja ebenfalls volkstümlichen Ursprunges sind.

Die Yakkhas und Yakkhiṇīs (= skr. yakṣa, yakṣiṇī) sind männliche und weibliche Halbgötter, als deren König Kubera gilt. Ihre Wohnsitze werden in die höchsten Regionen des Himalaya verlegt. Auf den Monumenten von Bharhut finden sich nicht weniger als sechs nahezu lebensgrosse Bilder von Yakkhas und zwei von Yakkhinīs. Ihre Namen sind

inschriftlich beigefügt. Das Bild des Kubera[1] ist auf einem Eckpfeiler des Nordthores angebracht. Der Halbgott steht auf dem Haupt und den Schultern eines unter ihm am Boden kauernden dickleibigen Dämons. Sein Kopf ist mit einer turbanartigen Mütze bedeckt; ein shawlartiges Tuch, das aṅgavastra, ist um den Oberkörper gelegt. Die Oberschenkel sind bis unter das Knie mit einem eng anliegenden Gewand bekleidet; um die Hüften ist eine Art Schärpe geschlungen, deren Enden vorne herabfallen. An Hals und Ober- und Unterarm trägt Kubera Schmuck. Die beiden Hände sind über der Brust gefaltet, das linke Bein ist Standbein, das rechte Spielbein. Die beiden Yakkhiṇīs, Candā und Sudassanā genannt, sind in anmutig bewegter Haltung abgebildet. Candā hat den linken Arm und das linke Bein um den Stamm eines Baumes geschlungen, in dessen Zweige sie mit der rechten Hand greift. Beide Halbgöttinnen stehen auf einem delphinähnlichen Wesen, dem sogen. Makara, der uns auf buddhistischen Monumenten häufig begegnet. Ihre Gewandung ist die vornehmer Hindufrauen. Sie tragen reichen Schmuck an Hals, Ober- und Unterarm, sowie über den Knöcheln; um die auffallend starken Hüften schlingt sich ein vielgliedriger Gürtel. Der Oberkörper ist nackt, die Bekleidung des Unterkörpers entspricht der der Yakkhas.

Man sieht, die buddhistische Kunst stellt ihre halbgöttlichen Wesen in durchaus menschlicher Gestalt dar, frei von allen Bizarrerien und Phantasmen. Sie müht sich, daran auch festzuhalten bei Darstellung der Nāgas, wiewohl schon der Name — nāga bedeutet „Schlange“ — auf die halbtierische Natur dieser Dämonen hinweist. Die Kunst deutet dies in origineller Weise dadurch an, dass sie zwar die Nāgas zumeist durchaus menschlich bildet, den Kopf aber von dem Haupt und aufgeblähten Halse einer Cobra überragt sein lässt. Das

---

[1] Siehe CUNNINGHAM, Bharhut, plate XXII.

den Nāgafürsten Cakkavāka (skr. Cakravāka) darstellende Relief zu Bharhut[1] unterscheidet sich im wesentlichen von einer Yakkhafigur nur durch die fünfköpfige Schlange über der turbanartigen Kopfbedeckung. Unter den Darstellungen von Nāgas finden wir indessen auch Mischbildungen: Wesen mit menschlichem Oberkörper, der in einen Schlangenleib ausläuft. Es unterliegt keinem Zweifel, dass sich hier der Einfluss vorderasiatischer Kunst geltend macht, die ja in solchen Mischgestalten schwelgt. Gelegentlich werden auch die Nāgas geradezu als Schlangen dargestellt. So sehen wir z. B. auf einem Relief einen Eremiten abgebildet, der vor seiner Hütte sitzt, vor ihm eine fünfköpfige Cobra: Offenbar ist das die Belehrung eines Nāga durch einen Asketen.

Endlich seien die Devatās erwähnt, die Nymphen und Dryaden der indischen Mythologie, die in Bäumen und Gewässern wohnen. In Bharhut befindet sich das Pfeilerrelief der Devatā Culakokā, ganz in der gleichen Weise aufgefasst wie die Darstellung der Yakkhiṇī Candā[2]. Die Stellung schon deutet die innige Zusammengehörigkeit mit dem Baume an.

Ein nicht selten auf den Reliefs erscheinendes mythologisches Wesen, das besonders genannt werden muss, ist der Garuḍa[3]. Es ist das ein himmlischer Vogel, der König aller Vögel und Todfeind der Nāga, vielfach auch von Göttern und Göttinnen als Reittier gebraucht. Auf einem Relief von Sāntschī, das die Verehrung des Buddha durch die Tierwelt darstellt, erscheint er, in der Hauptsache wie ein grosser Papagei gestaltet, neben einer fünfköpfigen Cobra, unter der wir sicher den Nāgakönig zu verstehen haben. Wir haben hier ohne Zweifel die ursprüngliche rein-indische Darstellung. Spätere Abbildungen erinnern an den griechischen Typus des Greifen. Endlich werden dem Garuḍa Arme und wohl auch

[1] Bei CUNNINGHAM, plate XXI.
[2] Bei CUNNINGHAM, Bharhut, plate XXIII.
[3] GRÜNWEDEL, Buddhistische Kunst S. 47 ff.

ein menschliches Gesicht gegeben, in dem nur noch die Hakennase an den Vogelkopf erinnert.

Ich komme damit schliesslich zu den Mischwesen, die teils Kombination zweier Tierleiber, teils solche von Tier- und Menschenleib sind. Sie finden sich in den altbuddhistischen Reliefs nicht selten, verraten aber deutlich den vorderasiatischen Ursprung. Die geflügelten Löwen, die in Sāntschī dekorativ verwendet werden[1], die Löwen mit Raubvogelköpfen oder mit Hundeköpfen und die Stiere mit Menschengesichtern, welche uns in dem eben erwähnten Relief begegnen, erinnern sofort an analoge Figuren der assyrisch-persischen Kunst. Aber wir verlassen da das eigentliche Gebiet der Mythologie und begeben uns auf das der frei waltenden Phantasie. Bestimmte Namen lassen sich jenen Mischwesen nicht beilegen. Nicht irgend welche historisch gewordenen Gestalten des Volksglaubens oder der Priesterlehre sollen in ihnen Ausdruck finden, sondern sie genügen dem Bedürfnisse nach Symbolik und Allegorie.

---

Die national-indische Kunst ist, wie wir gesehen haben, nicht allzu reich an mythologischen Elementen. Sie beschränkt sich auf gewisse Formkategorien, die häufig wiederholt werden und die vorwiegend dem Volksglauben entnommen sind. Etwas reicher und mannigfaltiger ist die Gāndhārakunst. Wir verstehen darunter die Kunstübung, welche im nordwestlichen Indien in der Zeit um Christi Geburt und herab bis in das vierte Jahrhundert blühte. Denkmäler dieser Kunst sind namentlich in den Tempelruinen der Umgebung von Peshaur am unteren Kabulflusse gefunden worden. Man bezeichnet die ganze Kunstrichtung wohl auch als graeco-buddhistisch; denn sie charakterisiert sich in ihrer Formengebung als Ausläufer der klassischen Kunst, ist aber ihrem Inhalte nach durchaus indisch und zwar buddhistisch. Die Geschichte der Land-

[1] Abbildung bei Grünwedel, Buddhistische Kunst S. 18.

striche, in denen die Gāndhārakunst blühte, erklärt zur Genüge diese Vermengung zweier verschiedener Elemente. Bemerkt sei, dass zwischen der Gāndhārakunst und den oben kurz erwähnten Monumenten von Amarāvatī ein unverkennbarer Zusammenhang besteht.

Gegenüber der nationalen Kunst, wie sie von den Denkmälern von Bharhut und Sāntschī repräsentiert wird, zeigen die Gāndhāraskulpturen grössere Mannigfaltigkeit und mehr Individualisierung schon in den Götterdarstellungen[1]. Brahma wird abgebildet in griechischer Gewandung, aber gekennzeichnet durch die brahmanische Haarlocke auf dem Kopf. Die Gestalt des Çakra ist wohl ursprünglich unter dem Vajrapāṇi, d. h. dem „Donnerkeilträger“, verstanden, der als steter Begleiter des Buddha erscheint. In der That ist ja Çakra der Gott, welcher in der buddhistischen Legende für den stets bereiten Helfer und Rater gilt. Aber der Typus, dessen Bedeutung offenbar frühzeitig in Vergessenheit geriet, wurde von den Künstlern in der Folge sehr verschiedenartig behandelt. In vielen Fällen ist der Gesichtsausdruck ein faunischer, bösartiger, dämonischer, zuweilen mit deutlicher Anlehnung an griechische Silenbilder: in diesem Falle dürfte wohl eher an Māra, den Versucher des Buddha, zu denken sein. Schliesslich hat man die Figur des „Donnerkeilträgers“ überhaupt nicht mehr verstanden und daraus eine neue Persönlichkeit, den „Bodhisattva“ Vajrapāṇi, erschlossen. Zur Darstellung des Māra wird sonst der hellenische Erostypus verwendet. Er wird abgebildet als junger Mann, bewehrt mit Pfeil und Bogen. Er ist eben der Liebesgott, der den leidenschaftslosen Buddha verlocken will, wie auch Kāma, der indische Eros, in den brahmanischen Legenden die grossen Büsser und Weisen zu Fall zu bringen sich bemüht.

---

[1] Grünwedel, Buddhistische Kunst S. 84 ff.; Mythologie des Buddhismus S. 22 ff.

Die Erdgöttin Mahāpathavī findet sich abgebildet auf einem Relief, das die Flucht des Buddha aus dem väterlichen Palaste darstellt. Die Anlehnung an griechische Vorbilder ist hier wieder deutlich erkennbar: die Göttin ragt mit dem Oberkörper aus der Erde hervor, wie dies der Fall ist bei Darstellungen der Gaea.

Merkwürdigerweise fehlt unter den Gāndhāraskulpturen die Çrī vollständig. Dagegen hat sich das Relieffragment einer Göttin gefunden, welche, auf einem Löwen sitzend, die Laute (skr. vīṇā) spielt. Es ist dies der Typus der Sarasvatī, der Genie der Rede, der Gelehrsamkeit, der Musik. Immerhin ist das Auftreten der Sarasvatī bemerkenswert, da diese Göttin in den älteren buddhistischen Texten ganz und gar keine Rolle spielt. Die Vermutung Grünwedel's (S. 101) dürfte wohl zutreffen, dass Sarasvatī vielleicht Lokalgottheit der Gāndhāragegenden war, und dass sich daraus das Vorkommen ihres Bildes unter den Skulpturen erklärt.

In der Darstellung halbgöttlicher Wesen unterscheidet sich die Gāndhārakunst nicht von der national indischen. Die Nāgas werden dort wie hier mit menschlichem Leibe abgebildet, das Haupt überragt von einem Schlangenkopfe. Ein interessantes Relief[1] stellt eine Nāgī dar, die ein Garuḍa entführt: der Vogel hält den Hals der Schlange mit dem Schnabel gefasst, die aus dem Nacken der Frau heraustritt. Yakkhiṇīs möchte ich, nach der Analogie der Skulpturen von Bharhut, in den Frauengestalten erkennen, die in anmutig bewegter Stellung mit der erhobenen Rechten in die Zweige eines hinter ihnen stehenden Baumes greifen. Es ist dies übrigens die gleiche Haltung, welche Māyā, die Mutter des Buddha, einnimmt in den Reliefs, welche die Geburtsscene im Garten Lumbinī darstellen.

---

[1] Bei Grünwedel, Buddhistische Kunst S. 103 abgebildet nach Cole, Preservation of National Monuments, India, 1885. Pl. 3.

Das aber, was stofflich die Gāndhārakunst am meisten von der älteren scheidet, ist die Ausbildung eines Typus des Buddha selber. Daran schliessen sich weiterhin die Bodhisattvatypen, welche uns von der Gāndhārakunst zur tibetanisch-mongolischen hinübergleiten.

---

Ich glaube, dass ich den Rahmen meines Themas nicht überschreite, wenn ich hier, der Führung GRÜNWEDEL's folgend, auf die Ausbildung des Buddhatypus in der Gāndhārakunst eingehe. Der Buddha, der hier zur Darstellung gelangt, gehört bereits dem Mythus an. Er ist Gegenstand göttlicher Verehrung geworden. Daher sind die Buddhafiguren, wie zuweilen auch Göttergestalten, mit dem Nimbus ausgestattet. Der Nimbus ist ein der griechischen Kunst entlehntes Motiv und der älteren nationalindischen Kunst vollkommen fremd. Dagegen befindet er sich bezeichnenderweise auch in den Skulpturen von Amarāvatī.

Die körperlichen Eigenschaften des Buddha, seine Schönheitsmerkmale waren schon frühzeitig schematisch festgestellt. Es wurden deren 32 grosse und 80 kleine aufgezählt. Die Aufgabe der Kunst war nun die, unter Anlehnung an fremde Formen und auf Grund jener feststehenden Merkmale einen Buddhatypus zu schaffen. Dass man dabei den hellenischen Apollotypus verwertete, ist leicht zu erkennen. Auch die Behandlung des Gewandes ist durchaus griechisch. In reichem und ungezwungenem Faltenwurfe umhüllt die Robe die ganze Gestalt bis auf die Füsse, aber so, dass dabei die Körperformen sich modellieren. Zumeist sind beide Schultern bedeckt; vereinzelt treten auch Typen auf, bei denen die rechte Schulter entblösst ist. Jenes entspricht der regulären Auffassung der nordbuddhistischen, dies der südbuddhistischen Schule. Merkwürdigerweise bildet die gleiche Differenz noch heute in Ceylon ein äusserliches Unterscheidungsmerkmal zwischen der Siam-

und der Barmaseite. Die Priester der ersteren verhüllen nur eine, die der letzteren beide Schultern mit ihrer Robe.

Buddha erscheint in den Gāndhāraskulpturen als Jüngling mit fein geschnittener Nase und reich gelocktem Haar. Weiterhin werden die Haare dann mehr roh und schematisch behandelt, die Formen weniger individualisiert: das ergiebt den für die nordindische Schule giltigen Buddhatypus. Daneben besteht auch eine mehr naturalistische Richtung, in der Buddha mit Schnurrbart dargestellt wird. In Indien fand dieser Typus keinen Anklang: dagegen wurde er in China nachgeahmt.

So viel im allgemeinen über den Buddhatypus der Gāndhāraschule. Von Wichtigkeit ist aber auch, dass in jener Zeit sich auch die drei verschiedenen Stellungen zu fixieren begannen, in denen in der Folge Buddha ausnahmslos abgebildet wird. Man stellte ihn entweder sitzend dar mit nach indischer Weise hoch gezogenen Beinen, oder aufrecht stehend, gelegentlich wohl auch in langsam vorschreitender Bewegung, oder endlich liegend in solchen Reliefbildern, welche das Nirvāna zum Gegenstande haben. Ebenso typisch wird die Haltung der Hände. Es ist dies besonders beachtenswert; denn in der späteren Kunst werden gerade die Handstellungen, die mudrā, die alle ihre mystische Bedeutung haben, eines der hauptsächlichsten Unterscheidungsmittel der einzelnen Heiligen.

Im Zusammenhange mit der Entwickelung des nordindischen Buddhismus steht das stärkere Hervortreten der Bodhisattvas, d. h. der Wesen, welche zu künftigen Buddhas bestimmt sind. Auch der historische Gautama Buddha führt die Bezeichnung Bodhisattva in seinen früheren Existenzen wie auch in seiner letzten bis zu dem Augenblicke, wo er unter dem heiligen Feigenbaume zu Uruvelā der höchsten Erkenntnis und damit der Buddhawürde teilhaftig wurde. In der Mahāyānaschule wird die Frage, wie man selbst zum Bodhisattva werden könne, in erster Linie erörtert.

Die Zahl der Bodhisattvas ist in der Theorie unendlich gross; es tritt aber unter ihnen zunächst Maitreya hervor als der Buddha, dessen Erscheinen unmittelbar bevorsteht. Nach dem kirchlichen Dogma ist er der Nachfolger des Gautama Buddha und der letzte Buddha, der im gegenwärtigen Weltalter auftreten wird.

Der Typus des Bodhisattva in der Gāndhārakunst ist der eines jugendlichen Mannes mit königlicher Tracht und in vollem Haarschmucke. Gekennzeichnet als künftiger Buddha ist er durch den Nimbus und durch die ūrṇā genannte Marke zwischen den beiden Brauen hart über der Nasenwurzel. Unter den Skulpturen finden sich mehrere derartige Gestalten, die wir unbedenklich als Bodhisattvas auffassen dürfen. Auch Gautama Buddha selbst wird ganz in der gleichen Weise abgebildet in allen den Scenen, welche Ereignisse darstellen, die zeitlich vor der Erleuchtungsnacht liegen. Als Attribute der Bodhisattvas erscheinen in der Gāndhārakunst ein Fläschchen, eine Lotosblume oder eine Büschel von Lotosblumen, gelegentlich auch ein Buch. Neben dem Typus des Maitreya, dessen Kult in der Mahāyānaschule allerdings auf dem Höhepunkt stand, dürfte wohl auch der des Bodhisattva Padmapāṇi bereits in der Gāndhārazeit sich herausgebildet haben. Jedenfalls aber bilden die Bodhisattvatypen das Bindeglied, das uns von der nordindischen Kunst zu der tibetanischen hinüberleitet.

---

Die buddhistische Kunstmythologie Tibets ausführlich zu beschreiben, würde uns zu weit führen. Wir haben es da mit wild wucherndem Rankenwerk zu thun, von dem das ursprünglich so einfache Gebäude des Buddhismus so umsponnen wird, dass dessen Formen vollkommen unkenntlich wurden. Ich muss mich begnügen, an der Hand von Grünwedel's bedeutendem Buche „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ die wichtigsten Punkte herauszugreifen.

Der Kreis der mythologischen Gestalten, welche in der tibetischen Kunst Darstellung finden, erscheint, der Gesamtentwickelung des Buddhismus entsprechend, beträchtlich erweitert. In den Buddhas, wie sie schon die ältere Zeit kennt, gesellen sich nun noch die fünf Dhyānibuddhas, d. h. meditativen Buddhas. Sie sind das geistige Seitenstück zu den fünf menschlichen Buddhas unseres Weltalters von Krakucchanda, dem ersten unter ihnen, bis zu Maitreya. Aus ihnen emanieren wieder als ihre spirituellen Söhne fünf meditative Bodhisattvas. So entspricht z. B. der Dhyānibuddha Amitābha dem historischen Gautama Buddha, und aus den von seinem Haupte ausgehenden Strahlen emaniert der Bodhisattva Avalokiteçvara, den man im Dalai Lama inkorporiert glaubt.

Rhys Davids erkennt in der Lehre von den Dhyānibuddhas iranischen Einfluss. Er vergleicht sie mit den Fravashi des Avesta, den geistigen Abbildern oder Schutzgeistern der Menschen, die von Ewigkeit her existieren, nur für die Zeit des Lebens mit dem Körper sich vereinigen und nach dem Tode wieder in die geistige Welt zurückkehren[1]. Wir haben dann wohl anzunehmen, dass die Lehre von dem Dhyānibuddhas in der Gāndhāraperiode aufkam, in der auch sonst iranische Einflüsse sich geltend machen. Nun sind freilich unter den Gāndhāraskulpturen Dhyānibuddhas bis jetzt nicht nachgegewiesen; aber S. von Oldenburg hat in einer Figur der Bodhisattva des Amitābha den Avalokiteçvara oder Padmapāṇi, erkannt.

Die Buddhas und besonders Gautama Buddha treten gegenüber den neu aufkommenden Typen mehr zurück. Sie erscheinen besonders gerne in Serien, namentlich Gautama Buddha zusammen mit seinem Vorgänger Kāçyapa und seinem Nachfolger Maitreya. Dagegen ist die Bedeutung der Bodhisattvas in beständiger Zunahme, entsprechend der schon in

[1] Vgl. meine Ostiranische Kultur im Altertum S. 300.

der Mahāyānaschule hervortretenden Tendenz. Aus der unendlich grossen Zahl der Bodhisattvas heben sich naturgemäss im Kultus wie auch in der Ikonographie einzelne besonders heraus, auf die ich später zurückkommen werde. Bilder von Bodhisattvas kennt ja auch die Gāndhārakunst; aber der Entwickelungsprozess steht hier doch noch in den Anfängen, in der tibetisch-mongolischen Kunst erreicht er seinen Höhepunkt.

Buddhas und Bodhisattvas sind Erzeugnisse dogmatischer Spekulation. Neben ihnen kommt aber auch der Volksglaube in der tibetischen Kunstmythologie zur vollen Geltung. Alle die Hindugottheiten, wie Indra, Brahma, Kubera, der Totengott Yama, sind zu Kunsttypen ausgeprägt worden. Sie sind zumeist unter die Dharmapāla, d. h. Beschützer der Lehre eingereiht, weil man von ihnen annimmt, sie hätten sich verschworen, den Buddhismus gegen dämonische Einflüsse zu schützen. Ebenso figuriert im Pantheon des Nordbuddhismus die grosse Masse der halbgöttlichen und dämonischen Wesen: die Nāga mit dem Garuḍa und die Yaksha, die Rākshasa und die Vetāla. Wir sind da bei Typen angelangt, die bereits in der ältesten Epoche der buddhistischen Kunst ausgebildet wurden und durch alle Phasen ihrer Entwickelung hindurch sich erhielten. Ein bei GRÜNWEDEL wiedergegebenes Bild (Fig. 160) stellt den berühmten Schüler des Gautama Buddha, den Subhūti, dar, wie er den Nāgas und Garuḍas predigt. Im Mittelgrunde sitzt der Weise, von einem Glorienscheine umgeben; hinter und über ihm schwebt, auf einer aufgeblühten Lotosblume sitzend, der Buddhaschüler Maudgalyāyana. Rechts unten im Vordergrunde erblickt man die vier Lōkapālas, die Welthüter, die auch in der Hindumythologie vielfach erwähnt werden. Durch ihre magische Kraft ist — so lautet die tibetische Erklärung des Bildes — der Ozean, in dem die Nāgas wohnen, dem Prediger nahe gerückt. Unmittelbar vor Subhūti knieen zwei Nāgas, ganz nach alter

Weise in Menschengestalt, aber mit Schlangenhäuptern im Nacken, abgebildet. Zwei Garuḍa kauern zur linken Seite des Lehrers. Hinter und über ihnen erblickt man, die rechte Hälfte des Mittelgrundes im Bilde ausfüllend, den Ozean. Nāgas tauchen in Schlangengestalt aus ihm hervor. Garuḍas schweben, offenbar dem Prediger zustrebend, von oben und links herbei. Sie sind nach lamaistischer Weise mit Vogelkopf, dickem Körper und mit menschlichen Armen, hinter denen das Flügelpaar angebracht ist, dargestellt. Vorne rechts erhebt sich aus dem Wasser der Oberkörper eines fast wie ein Seeteufel gebildeten Nāga, der einen Garuḍa beim Fang gefasst hat. Rechts oben sieht man, durch Wolken vom Hauptbilde getrennt, den jugendlichen Subhūti in Begleitung seiner Mutter vor dem Gautama Buddha knieen; dahinter ist er nochmals kleiner abgebildet, wie er als Asket vor einer Felsengrotte sitzt. Dieses Seitenbild soll die frühere Geschichte des Subhūti ins Gedächtnis rufen.

So sehen wir ein einfaches Motiv, die Unterweisung von Nāgas durch einen Asketen, das uns bereits unter den Skulpturen von Bharhut begegnete[1], in der tibetischen Kunst zu einer umfangreichen Komposition ausgebaut.

Auch die Zahl der weiblichen Gottheiten, in der älteren Kunst sehr beschränkt, nimmt nunmehr zu. Der Spekulation verdanken ihren Ursprung die Çaktis, d. h. Energien. Sie sind das weibliche Seitenstück zu den Buddhas und Bodhi sattvas. Wo diese mit ihrer Çakti dargestellt sind, halten sie dieselben im Schosse und gegen ihre Brust gepresst. Gottheiten, die mit ihren Çaktis abgebildet werden, gelten als ganz besonders wirkungsvolle Yi-dam, d. h. Schutzgötter. Zu den populärsten Göttinnen gehört die Tārā, die als Çakti des Bodhisattva Avalokiteçvara gilt. Sie erscheint in mehreren Manifestationen. So giebt es eine sog. grüne und die sog.

[1] S. oben S. 184; Cunningham, plate XLII.

weisse Tārā. Sie waren der Legende nach inkarniert in den beiden Gattinnen des tibetanischen Königs, der den Buddhismus in seinem Lande einführte. Die eine von den Frauen stammte aus Nepāl, die andere war eine chinesische Prinzessin. In jener hatte sich die grüne, in dieser die weisse Tārā verkörpert, wobei offenbar die verschiedene Hautfarbe bestimmend war[1]. Im ganzen werden mehr als zwanzig Formen der Tārā unterschieden. An sie schliesst sich die als Ḍākinī bezeichnete Gruppe von Göttinnen. Man unterscheidet solche Ḍākinīs, die bereits die Welt verlassen haben, und solche, welche noch in der Welt leben. Von ersteren werden im ganzen fünf aufgezählt; sie sind abgebildet als nackte tanzende Frauen. Letztere sind sicher alle tibetische Lokalgottheiten.

Vermehrt wird das tibetische Pantheon auch noch dadurch, dass die einzelnen Gottheiten oft in einer ganzen Reihe von Manifestationen erscheinen, von denen jede ihre besondere Bedeutung hat. Endlich ist hervorzuheben, dass viele Gottheiten in einer Doppelgestalt vorkommen, als „freundliche" (çānta) oder als „furchtbare" (bhairava). Die Anfänge dieser Scheidung gehen in die Gāndhāraperiode zurück, wo, wie wir oben S. 186 sahen, der den Buddha auf den Skulpturen stets begleitende Vajrapāṇi in solch doppelter Gestalt abgebildet wird. Ebenso erscheint z. B. in der tibetischen Kunst der Bodhisattva Manjuçrī in „furchtbarer" Gestalt als Vajrabhairava oder Yamāntaka. Es ist dies eine der kompliziertesten Figuren der tibetischen Mythologie. Man rechnet ihn unter die acht Drag-gshed oder schrecklichen Götter. Er wird abgebildet mit mehreren Köpfen, einer ganzen Menge von Armen und Beinen, seine Çakti an sich drückend; die tierische Form des Hauptgesichtes, der aufgerissene Rachen mit den fletschenden Zähnen, die vorquellenden Augen mit

[1] Merkwürdig ist, dass auch der Kaiser von Russland seit den Zeiten Elisabeths und Katharinas für eine Inkarnation der weissen Tārā gilt.

dem dritten Auge drüber inmitten der Stirne soll das Dämonische, Schreckenerregende zum Ausdrucke bringen. Eine „furchtbare“ Form der Tārā ist die Göttin Bhrkutī, dreiköpfig und sechsarmig abgebildet; „sie schreitet nach rechts, ist dreiäugig, mit Schädelgehängen um den Leib; sie tritt eine Leiche zu Boden und hält in ihren Händen, rechts Schwert, Haken, Stock, links Fangschlinge, einen abgeschlagenen, viergesichtigen Kopf, den Brahmas, und führt mit der letzten linken Hand eine Schädelschale zum Munde, mit dem sie Eingeweide aus der Schale holt“ (bei Grünwedel S. 148). Eine andere Bhairavaform der Tārā ist die Göttin Kurukullā. Manche Götter erscheinen überwiegend oder ausschliesslich in der furchtbaren Gestalt, wie z. B. der zu den Yi-dam gerechnete Vajrapāni, ferner die acht Drag-gshed, sowie natürlich die dämonischen Wesen, wie Rākshasa, Vetāla, Piçāca. Durchweg ist für solche Götter charakteristisch „das struppige Haar, die vorquellenden Augen (auch das Stirnauge!), die herausgestreckte Zunge und die gefletschten Zähne, ausserdem gedrungene Körperproportionen mit dicken Gliedern und vorstehenden klauenartigen Nägeln an Füssen und Händen“ (Grünwedel S. 100). Auch das Ausschreiten nach rechts oder links scheint als typisch gelten zu dürfen.

Wir sehen, wie das buddhistische Pantheon ins Ungemessene anschwillt. Die alten Hindugötter bestehen in ihm direkt oder durch Uebertragung fort. Die Göttin Çrī findet ihre unmittelbare Fortsetzung in der Tārā. Die alte Bronze aus der Sammlung des Fürsten Uchtomskij, welche die grüne Tārā darstellt und welche auf S. 143 abgebildet ist, zeigt vollständig den Typus der Çrī. Ebenso erscheint Sarasvatī wieder, die Genie der Musik, ganz ähnlich, wie sie in den Gāndhāraskulpturen vorkommt; sie gilt jetzt als Çakti des Bodhisattva Mañjuçrī. Verschiedene Hindugottheiten leben in mehreren Gestalten des tibetischen Götterkreises fort. Dies gilt z. B. von Çiva. Unter den Namen Mahākāla ist er un-

mittelbar den Drag-gshed zugezählt; çivaitischen Ursprunges sind aber auch die beiden Siṃhanāda und Amoghapāça genannten Formen des Bodhisattva Avalokiteçvara. Dies zeigen schon die Attribute, wie die stets den Çiva kennzeichnende Mondsichel im Haare des Siṃhanāda und Dreizack und Fangschlinge in den Händen des Amoghapāça. Auch der Yi-dam Samvara, dessen abenteuerliche Gestalt auf S. 103 abgebildet ist, geht, wie schon der Name zeigt (skr. çambara) auf Çiva zurück. Çivas Gemahlin ist als Pārvatī oder Çrīdevī die Schutzgöttin von Lhasa geworden. Aber auch in der Ḍākinī Vajravarāhī, die in einer Menge von Formen vorkommt, lebt sie fort.

Zu den Hindugöttern gesellen sich nun die aus spezifisch buddhistischer Spekulation hervorgegangenen Gottheiten, die, wie wir sahen, ebenfalls durch Neuschöpfungen, Spaltungen und Abzweigungen vermehrt wurden, sowie zahlreiche Lokalgötter und Gottheiten, die von den Aboriginern verehrt werden. Unter die letztgenannten gehört z. B. die Parṇaçavarī, die mit einem Blätterschurz abgebildet wird. Man liebte es, alle diese Gottheiten in Gruppen einzuteilen. Solche Gruppen sind die Yi-dam, die „Schutzgötter", aus deren Mitte jeder Lama sich einen auserwählt zu besonderer Verehrung; ferner die Drag-gshed, die Dharmapāla, und unter den Göttinnen die Çakti, die Tārā, die Ḍākinī. Ganz analog bilden Buddhas, Dhyānibuddhas, Bodhisattvas derartige Gruppen. Aber diese Gruppen durchkreuzen und ergänzen sich gegenseitig. Tārās oder Ḍākinīs können als Çaktis figurieren, und die Gruppe der Yi-dam setzt sich aus den verschiedensten Gottheiten, aus Bodhisattvas, Dharmapālas u. s. w. zusammen.

Dass den Bodhisattvas im Kultus eine besondere Bedeutung zukommt, wurde schon erwähnt. Ebenso habe ich die Ursache dafür kurz besprochen. Unter den unzähligen Bodhisattvas treten wieder drei besonders hervor: Maitreya, Avalokiteçvara und Mañjuçrī.

Maitreya ist der zunächst zu erwartende Buddha, der einzige Bodhisattva, den auch die südbuddhistische Kirche kennt. Avalokiteçvara, auch Padmapāṇi genannt, d. h. „der mit der Lotosblume in der Hand", ist der Bodhisattva, der dem meditativen Buddha Amitābha entspricht. Seine Bedeutung liegt darin, dass als seine Inkarnation der Dalai Lama in Lhasa gilt. Er ist der eigentliche Schutzgeist der lamaistischen Kirche. Mañjuçrī endlich, der sich grosser Popularität erfreut, scheint nach den Legenden eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein.

Nun noch ein paar Bemerkungen zur Ikonographie. Es handelt sich bei den tibetischen Kunstdarstellungen zunächst um Bronzen und um Gemälde. Eine Individualisierung der vielen Gottheiten in künstlerischem Sinne giebt es kaum. Sie unterscheiden sich vornehmlich durch äussere Merkmale. Solche Merkmale sind die Körperhaltung, insbesondere die Handstellung (mudrā), ferner die Attribute, die den einzelnen Gottheiten beigegeben werden, und bei Gemälden die Farben.

Die Unterscheidung der einzelnen mudrās zur Andeutung der dem Künstler vorschwebenden Idee beginnt, wie wir sahen, in der Gāndhāraepoche. In der tibetischen Kunst wird daraus ein System. Für den Maitreya z. B. ist die sog. dharmacakra-mudrā charakteristisch, d. h. eine Geste, welche andeutet, dass der Bodhisattva die Lehre, dharma, predigt. Beide Hände sind vor die Brust erhoben, die rechte mit der Handfläche nach aussen und mit leicht gebogenen Fingern, die linke unmittelbar darunter, horizontal gehalten, doch so, dass die Spitzen von Daumen und Zeigefinger sich einander nähern. Eine andere mudrā, die varadāmudrā, d. h. die segenspendende, ist für die Tārā und andere Göttinnen bezeichnend: der rechte Arm hängt dabei, mit der Handfläche nach aussen, herab. Auch eine den Siṃhanāda, eine Form des Avalokiteçvara darstellende Bronze (auf S. 127 bei Grünwedel) zeigt die gleiche mudrā. Es wäre über-

haupt irrig, anzunehmen, dass jede Gottheit immer die nämliche mudrā zeigen müsse und jede mudrā stets nur einer Gottheit angehören könne. Die mudrā bildet ein Kennzeichen neben anderen.

In Betracht kommt auch die sonstige Körperhaltung. Buddhas oder Bodhisattvas, wenn in Meditation oder als lehrend gedacht, pflegen mit untergeschlagenen Beinen zu sitzen. Für Maitreya ist in diesem Falle das Sitzen nach europäischer Art charakteristisch. Für Bhairavaformen scheint das seitliche Ausschreiten typisch zu sein. Gewisse Göttinnen, wie die Ḍākinīs der ersten Gruppe, werden tanzend abgebildet. Erwähnt sei hier gleich, dass die tibetische Kunst, wie wir gelegentlich schon sahen, sich in Vermehrung der Gliedmassen, der Köpfe, Arme, Beine, gefällt. Damit entfernt sie sich beträchtlich von der Gāndhārakunst. Sogar die Bodhisattvas, deren Typus doch schon in jener Zeit geschaffen wurde, werden häufiger vielarmig dargestellt. Nur Maitreya kommt ausschliesslich zweihändig vor. Die Vielköpfigkeit besteht eigentlich in einer Vermehrung der Gesichter, indem man ausser dem nach vorne gewendeten Hauptgesicht andere nach der Seite und rückwärts blicken lässt, wohl auch über ihm neue Gesichter anbringt. Einen Anknüpfungspunkt finden wir hier nur in einem Gāndhārarelief, wo in einer Darstellung der Scharen des Māra ein Dämon mit mehreren Gesichtern abgebildet ist.

Von grösserer Bedeutung für die Bestimmung der einzelnen Gottheiten sind die Attribute, d. h. Gegenstände, welche sie in den Händen halten, oder die sonstwie in Verbindung mit ihnen angebracht sind. Bei den älteren, zweihändigen Bodhisattvafiguren stossen wir immerhin noch auf Schwierigkeiten. Sie werden sitzend oder stehend abgebildet, in reichem Schmucke, mit einer Krone. In der Hand halten sie eine Lotosblume. Einfache Formen dieser Art, die den Maitreya darstellen sollen, lassen eine Verwechslung mit dem Bodhi-

sattva Padmapāṇi (Avalokiteçvara) zu. Zuweilen sind auf dem Fruchtboden der Lotosblume näher bestimmende Attribute angebracht: Rad, Buch, Schwert u. s. w. Allein auch diese speziellen Attribute haben mehrfach gewechselt. Charakteristisch als Attribut für die Bodhisattvas ist vielfach auch ein Fläschchen, das bereits in den Gāndhāraskulpturen vorkommt. So sehen wir, dass auch für die Attribute, wie für die mudra's, die Anfänge in jene frühere Kunstperiode zurückgehen.

Sicher zu bestimmen sind die mehrarmigen komplizierten Formen der Bodhisattvas. Ich lasse ein paar Beispiele folgen. Der vierhändige Avalokiteçvara, der im Dalai Lama sich inkarniert, hat zwei Hände vor der Brust gefaltet. In der zweiten Rechten hält er den Rosenkranz, in der zweiten Linken die Lotosblume. Charakteristisch für Avalokiteçvara ist sonst namentlich das kleine Bild des ihm entsprechenden Dhyānibuddha Amitābha, das über dem Scheitel angebracht ist. Die ständigen Attribute des Manjuçrī sind zwei Lotosblumen; auf der einen (rechts) befindet sich ein aufrecht stehendes Schwert, auf der anderen (links) ein Buch. Amoghapāça, eine Form des Avalokiteçvara, wird achtarmig dargestellt. In zwei rechten Händen hält er Fangschlinge und Rosenkranz, in den linken Händen Dreizack, Gefäss, Lotosblumen, Buch. Fangschlinge und Dreizack sind deutliche Entlehnung aus dem Çivadienste.

Aehnlich bei anderen Göttern und Göttinnen. Die Göttin Kurukullā, eine Bhairavaform der Tārā, hat als Attribut einen Bogen und einen Haken; auf dem Haupt trägt sie eine Schädelkrone. Die fünf Ḍākinīs, „welche die Welt schon verlassen haben", werden im wesentlichen gleich als nackte Tänzerinnen abgebildet. Sie sind zweihändig, mit Schädelkrone und mit Schädelgehäng um den Hals; in der rechten Hand schwingen sie die Trommel, in der linken eine Schädelschale; im linken Arme halten sie eine Art Keule, den

khaṭvāṅga. Als unterscheidende Merkmale dienen nur die verschiedenen Attribute, die auf der Spitze des khaṭvāṅga angebracht sind. Es sind dies der Reihe nach Rad, Donnerkeil, Juwel, Lotosblume und Schwert.

Schliesslich füge ich eine Beschreibung der Figur des Yi-dam Samvara bei, die çivaitische Merkmale trägt (nach Grünwedel S. 106; vgl. Abb. 84). Der Gott ist zwölfarmig mit viergesichtigem Kopfe. Er schreitet, von seiner Çakti umschlungen, nach links. Unter dem linken Fuss liegt eine nackte weibliche Leiche, unter dem rechten eine männliche. Auf dem Haupt hat er eine Schädelkrone und einen hohen Haarwirbel mit vierfachem Donnerkeil und Halbmond. Die beiden Hände, die hinter dem Rücken der Çakti über einander gelegt sind, führen zwei Donnerkeile. In den übrigen rechten Händen hält er die folgenden Attribute: den Zipfel einer über den Rücken herabhängenden Elefantenhaut, eine Trommel, ein Beil, einen Dreizack und ein Messer; in den linken den anderen Zipfel der Elefantenhaut, einen khaṭvāṅga, eine Schädelschale, eine Fangschlinge und den abgehauenen Kopf des Gottes Brahma.

Die ständigen **Farben** auf Gemälden ergänzen nun noch die Attribute. So ist z. B. bei Bildern des eben beschriebenen Samvara der Gott blau, die Çakti kirschrot; die vier Gesichter des Gottes sind blau, grün, rot und weiss. Maitreya wird weiss gemalt, mit grünem Shawltuch und dunkelrotem Lendentuche. Der „weissen“ und der „grünen“ Tārā wurde bereits gedacht. Ebenso giebt es eine weisse und eine dunkelblaue Form des Bodhisattva Mañjuçrī. In der letzteren gehört er zu den Bhairavagöttern, für welche die dunkelblaue Farbe charakteristisch ist. Die Göttin Kurukullā ist rot, ebenso ihr Gewand und ihr Bogen; das struppige Haar aber goldgelb. Die Ḍākinī Çrīdevī oder Pārvatī ist auf Bildern häufig von vier als Bhairavaformen dargestellten Göttinnen umgeben. Es sind dies die Göttinnen des Frühlings, des Sommers, des

Herbstes und des Winters; die erste ist blau, die zweite rot, die dritte gelb, die vierte wieder blau.

Diese Proben mögen genügen, um auch die Bedeutung der Farben für die Bestimmung der Figuren auf den Gemälden zu zeigen. Tiefer in die Einzelheiten des reichen, von Grünwedel uns gebotenen Materials einzugehen verbieten mir schon die Zwecke dieser Zeitschrift. Meine Absicht war, vor allem das hervorzuheben und unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, was für die Entwicklung der buddhistischen Kunstmythologie von Wichtigkeit ist. Wir danken dem Verfasser für sein inhaltreiches Werk. Wir sind aber auch dem Fürsten Uchtomskij zu Dank verpflichtet, dass er uns einen Einblick gestattet hat in seine einzigartige, mit ebenso viel Liebe als Sachkenntnis angelegte Sammlung buddhistischer Kunstaltertümer.

---

# Zur Charakteristik des jüngeren Avesta.

Von

Dr. Edv. Lehmann, Doc. der Religionsgeschichte
an der Universität Kopenhagen.

---

Der Unterschied zwischen dem älteren und jüngeren Avesta wird deutlicher von Tag zu Tag. Niemand bezweifelt länger, dass die sogenannten Gathás einer weit älteren Religionsperiode angehören als die Yasht und das Vendidad. Sprachlich ist das verschiedentlich bewiesen worden, und die theologische Analyse ist gut im Gange, den ursprünglichen, persönlichen und prophetischen Monotheismus mit seinem folgerichtigen Gedankengang von dem bunten Polytheismus der Yasht auszuscheiden. Aber diese Ausscheidung hat auch eine kulturhistorische Seite, die es sich lohnen möchte, näher zu betrachten.

Die klaren Gedanken mit den lebenfördernden Geboten des Erlösers, welche die Gathátheologie uns lehrt, haben uns die bleibenden Prinzipien des ganzen Avesta gegeben. Sie sind auch thatsächlich nie aus dem Mazdaismus entfernt worden, aber diese Religion hat das Schicksal gehabt, das auch andere und bessere Religionen mit ihr teilen: Die Welt, die sie beherrschen wollte, hat auch über sie zu herrschen gestrebt, Menschenstimmen haben sich in die heilige Rede gemischt, Herrscherwille und Volksgebrauch haben ihre Gebote

zur Offenbarung hinzugefügt, Kirchenschlaffheit und Priesterklugheit haben ihr Wachstum umsponnen und gehemmt.

Je reiner eine Religion gestaltet ist, je geistiger ihr Inhalt, desto mehr hat sie unter diesem Ballast zu leiden, den günstige Zeiten, weit mehr als ungünstige, auf sie laden.

Die Geschichte des Christentums zeigt eine Reihe der tiefgreifendsten Umgestaltungen, der erstaunlichsten Abweichungen, gerade weil das Christliche sich nicht in unzerstörbare Formen bringen lässt. Selbst der derbe Islam hat auf seinem Wege in entferntere Gegenden mystische Spekulation und Magie in seine rationalistische Klarheit aufgenommen, und nur das Judentum hat durch ängstliches Zusammenziehen seiner Schale die Klippe eines Kompromisses mit der Welt umschifft.

Der Mazdaismus hat sich hinausgewagt — er war ja dazu geschaffen, in der Welt zu wirken —, aber seine Prinzipien waren aus Stein und Stahl, sie haben sich nicht unter der Last gebeugt, obgleich die Welt sich schwer auf sie legte.

Die Welt — das sind zunächst Fürsten und Adel. Gewöhnlich beginnt eine Religion im geweihten Kreise der Priester. Der erste Streit, den sie mit der Welt auszukämpfen hat, ist der mit den hohen Herren. Es kommt ein Tag, da diese mitsprechen wollen, ihre Meinungen bekräftigt, ihre Gebräuche geheiligt wünschen, da sie geschützt sein wollen durch die Weihe des Priesters, wie sie ihn schützen durch die Schärfe des Schwerts.

Sehr verschieden hat sich dies Glaubensleben der Kriegerkaste gestaltet. In Indien, wo man jahrhundertelang nicht nur die Opfer, sondern auch asketische Frömmigkeit für ein Prärogativ der Priester hielt, durchbrach die Hatriyakaste die Schranken mit Protest und Gewalt und trieb eine asketische und spekulative Freidenkerei, die oft keine Spur von der priesterlichen Weisheit übrig liess. Dieser Durchbruch war es, der zuletzt zum Buddhismus führte. Buddha gehörte selbst der Kriegerkaste an und spricht oft genug von „den

adligen Jünglingen", welche die Welt verlassen. — Aber schon ehe diese gesamte Opposition stattfand — in der Vedazeit —, scheint die Kriegerkaste ihre Spuren im religiösen Leben hinterlassen zu haben. Dunkel umhüllt diese ferne Zeit, und was wir von ihr erzählen, ist immer zur Hälfte nur Vermutung, doch streitet nichts gegen obige Annahme und manches scheint sie zu bestätigen. Denn in dem Wettstreit zwischen Asuren und Deve, von dem so viele Vedagesänge Zeugnis ablegen, bekommt man den Eindruck — nach allem, was wir von solchen alten Theologien wissen —, dass die Asurtheologie ursprünglich eine Priesterlehre war. Aber diese stillen Familiengötter — gleichviel ob milde oder düster und streng — genügten den Fürsten nicht. Man verlangte offenbare, fröhliche und kecke, kämpfende Götter, um Hülfe zu bringen bei Streit und Arbeit, um teilzunehmen an der Freude des Lebens. Ein solcher Gott war z. B. Indra, von dem es gerade im Gegensatz zum Asura Varuna heisst: „Der eine schlägt die Feinde im Streite, der andere schützt ewig die Gesetze." Diesem veränderten Charakter der Lieblingsgötter finden wir entsprechend eine Veränderung im Gottesverhältnis: Das Leben wird froher und thatkräftiger; neben der Furcht vor Varunas Launen sehen wir ein munteres Vertrauen zu Indra erblühen.

Auch anderswo — nur unter verschieden geformten Lokalverhältnissen — bemerken wir die Befreiung der Ritterschaft vom Zwange der Priester. Ein solch freigeborner Diener der Götter ist der homerische Grieche. Freigeboren ist er, der ionische Ansiedler in Asien, und frei denkt er — doppelt frei, weil er so weit entfernt ist von den heimatlichen Herden und Altären seines Mutterlandes. Sein Sinn steht nicht nach Gebeten oder Priestern; er spottet der Drohungen und Prophezeiungen, die alten Kultusgötter hat er vergessen. Seine neuen, ritterlichen Ideale machen auch die Götter neu und ritterlich; der halbdämonische Heros wird ihm ein heroischer Halbgott. Mit dieser Umwertung der Götterwelt weicht

auch der ursprüngliche Charakter der Götterdichtung. Das priesterlich Sakrale mit seiner Unförmlichkeit und Abstraktion ist nicht mehr tonangebend; wo es bleibt, besteht es ganz für sich als äussere Schale, als etwas, das man wohl mitnimmt, aber sonst nicht viel Gewicht darauf legt. Diese Schale wird nicht mehr getränkt von den nährenden Säften, sie laufen dem neuen Wachstum zu.

Und dies hat überall, wo Ritterschaft oder Fürstenpolitik das Wort führen, seine deutlichen Kennzeichen. Das erste ist stets die Bildung eines Pantheons, eines Götterhofes oder Götterstaates im Stile des irdischen Lebens. Politische Operationen können zu diesen Neubildungen ihren Beitrag liefern, indem sie die lokalen Gottesdienste, die der Staat umspannt, zu einem überirdischen Staate vereinigen, welcher den irdischen zusammenhalten soll. So ist besonders das babylonische Reichspantheon entstanden, und kein vernünftiger Eroberer im Altertum unterlässt, den überwundenen und eroberten Göttern möglichst viel Aufmerksamkeit zu erweisen. Weit wichtiger jedoch ist die ritterliche Phantasie mit ihren Ansprüchen an einen Götterstaat und ein tönendes Heldengedicht, das, indem es den Preis der Götter verkündigt, gleichzeitig die Geschlechter verherrlicht, welche ihnen die Ehre anthun, sich unter ihren Schutz zu stellen.

Dies giebt den Hymnen ihren plastischen und epischen Zuschnitt. Die Göttergestalten werden immer mehr vermenschlicht, sie sind Helden, Streiter, grosse Herren; — wo die religiöse Kultur tief steht — sogar Rauf- und Trunkenbolde. Mythen sprossen in dieser Periode und formen sich zu Dichtungen. Losgelassen ist der Geist der Erzählung, und was giebt es da nicht alles zu erzählen, besonders wenn es alle die Liebesabenteuer gilt, denen die Adelsgeschlechter ihren Ursprung verdanken! Es bildet sich ein historischer Stoff unter all dem Erzählen und nach und nach nimmt die ganze Hymnendichtung die Form des epischen Heldengedichtes

an: Iliade und Odysse erheben sich aus kultischen Gesängen, die längst vergessen sind; Mahabharata und Ramayana, die indischen Epopöen, lassen sich hören, wo man früher nur Vedahymnen lauschte; Heldengesänge statt Götterlieder auch in der nordischen Skaldendichtung. Und in unserem Persien werden die Fäden zu der Sagenschnur gelegt, die zuletzt durch Firdusis Hand künstlich gewunden zu Irans vollständiger Reimchronik wurde.

Ein flüchtiger Blick auf den jüngeren Avesta, auf die Yasht und Vendidad, würde in diesen Schriften hauptsächlich Priesterschriften vermuten. Doch muss bemerkt werden, dass die sassanidische Redaktion von priesterlichen Händen vorgenommen ist und dass das kultische Interesse, das diese beherrschte, zahlreiche Spuren hinterlassen musste. Entfernt man jedoch diese Ueberarbeitung — was oft nicht sehr schwer ist —, wird man leicht finden, dass die ursprüngliche Dichtung, auf die man stösst, unter dem Zeichen der Ritterschaft entstand.

Das redende Subjekt, das wir in den Gathás bemerkten, ist deutlich ein Priester. Wenn auch nicht Zarathustra selbst, so würde doch niemals ein Laie gewagt haben, sich seinen Namen beizulegen. Auch in den mehr sachlich abgefassten Lehrgedichten tritt ein sprechendes Ich auf, das Priester und Priesterlehrer sein muss. Wo dagegen in dem jüngeren Avesta ausnahmsweise ein Ich durchbricht, nennt es sich mit klaren Worten als ein Mann der Kriegerkaste. Im 14. Jahrhundert, wo der Kriegsgott Verethraghna verherrlicht wird, heisst es (V. 59): „Den glänzenden Stein trage ich, ein Fürstensohn (patrō ahurō); Ihr Söhne, getragen hat ihn mein Vater, der der Starke unter den Siegern, der Sieger unter den Starken war, damit ich ebensoviel Wehrkraft besitze, als alle anderen Arier (Adelige), damit ich jenes Heer besiege, damit ich jenes Heer überwältige, damit ich jenes Heer niederhaue, das hinter mir drein zieht!" (Ge. 3 Yasht 89 vgl. 91).

Der Kriegston, in den der Vers ausmündet, füllt mehrere Refrains dieser Hymne. Der Gott, von dessen Stärke, Streitkraft und Berühmtheit wir fortwährend hören, „schlägt alle Angriffe zurück der Dämonen und Menschen (V. 4); wenn die Heere gegen einander marschieren, in Reih und Glied, da folgt Verethraghna mit dem Sieger (V. 43—44) und kein feindliches Heer oder Heerführer mit geschwungenen Bannern wird sie heimsuchen (V. 48). Er durchbricht die Schlachtreihen, schliesst sie ein und verwirrt sie. Die dichten Reihen, die geschlossenen Kompagnien blendet und betäubt er; keiner kann mehr auf den Füssen stehen, wo er der Widersacher ist, der siegreiche Gott Verethraghna“ (V. 62—63).

Nun, er ist ja Kriegsgott und dergleichen ist sein Geschäft; aber der Wahlplatz begegnet uns in vielen Liedern, die sonst nichts mit dem Kriege zu thun haben. So in Yasht 17, ein Lied zu Ashis Ehre, der Göttin des Reichtums. Sie bat der hochherzige König Vishtaspa (V. 50f.): „Diese Bitte gewähre mir, hohe Ashivonushi, dass ich die Schlacht gewinne gegen den alles besiegenden Vispatauru — meine Genossen sind meine beiden Söhne mit schützendem Helm, schützendem Panzer und schützender Halsberge bewaffnet —, dass ich die Schlacht gewinne gegen den (hinterlistigen) Chioniten Arejataspa, dass ich die Schlacht gewinne gegen den Teufelsanbeter Darshnika.“

Sogar Mithra, der friedliche Gott der Treue, wird sogleich militärpflichtig gemacht. „Ihn rufen die Heerführer an, wenn sie in den Streit ziehen gegen die blutvergiessenden Heere, die in Reih' und Glied daherziehen, zwischen beiden kämpfenden Völkern. Und der, welcher ihn zuerst anruft, vertrauensvoll mit Lust zum Leben, zu dem steigt er hernieder, Mithra, der Weitflurige, in Windeseile. Ihn rufen die berittenen Krieger an um Kraft für ihr Gespann, um Stärke für sich selber, um grosse Wachsamkeit, um die Niederlage der Feinde, um eilige Zerstörung der Feinde (Yasht 10, 8—9). Ja selbst in die

landschaftlichen Beschreibungen dringen die Heere ein. Es kann nicht erzählt werden von den ‚grossen Bergen, die Mithras Sonne bescheint, den viehreichen Thälern mit den tiefen Seen‘, ehe man auch gleich erzählen muss, dass es hier ist, wo die Hauptleute die frischen, zahlreichen Heerscharen aufstellen“ (V. 14).

Der Priestergott Sraosha, der anfangs beschrieben wird als psalmensingender, katechisierender, opferbereitender Prälat, wird gleich unter dem Klange der epischen Rhythmen zu einem „starken, schnellen, dreisten und siegreichen Helden, der als Sieger heimkehrt aus allen Schlachten, der tapferste und rascheste von allen Jünglingen, der die meisten Feinde weit in die Flucht schlägt“ (Yashna 57, 11—13); der jetzt „den Streithengsten Feurigkeit, den Körpern Kraft geben soll, um die Feinde niederzustrecken“ (V. 26), und der zuletzt den satanischen Aeshma und sein Heer schlagen soll mit bluttriefender Axt und Speer, ihn vor die Stirn hauen, in den Rachen stechen und so dem Teufelspack ein Ende machen soll.

Diese Strophen aus der Yashtdichtung haben uns nicht nur den Hintergrund von Lust und Leben der Kriegerkaste gezeigt, auf dem selbst reine Produkte der priesterlichen Phantasie gesehen werden müssen, sondern geben uns auch eine Probe des Malenden und Plastischen, das einer echten Rittermythologie angehört und uns überall aufs neue in diesem Teil der Avesta begegnet. Wir blicken hinein in Häuser und Burgen, ausgestattet mit fürstlichem Reichtum und persischer Pracht. Sraosha hat sein Schloss auf dem Himmelberge Hara Berezaiti. „Seine Siegeshalle, von tausend Säulen getragen, ist auf der hohen Zinne des Berges Hara erbaut, inwendig von eignem Lichte erstrahlend, nach aussen leuchtend wie Sternenglanz!“ (Yashna 57, 10).

Hier sind wir endlich in dem Persien, wo Aladdin geboren ist; und nun höre man, was den Glücklichen alles versprochen wird, wenn sie der strahlenden Göttin Ashi huldigen!

„Die Männer besitzen Herrschaften und duftende Häuser, wo man reichlich kocht und tüchtig verzehrt; wo Rosse wiehern und Wagen rasseln; wo man mit Peitschen knallt und sich gut nährt von dem duftenden Speisevorrat. Und reich gestickte, duftende Divane haben sie, herrlich gepolstert, mit goldenen Füssen. Ihrer harren stets die Gattinnen, Hausfrauen auf den Divanen, die sich putzen, mit einer Spange zieren, sich mit Ohrringen schmücken und einem goldgefassten Krystall — ‚wann wird unser Gemahl kommen, wird er an dem Putz, an unserem lieben Leibe seine Freude haben?' — Ihnen sitzen Töchter daheim, schön gegürtet, mit Fussspangen geziert, rührigen Leibes und mit länglichem Fusse, an Gestalt von solcher Lieblichkeit, dass es für den Beschauer eine Lust ist. Ihnen gehören Rosse, rasche, laufbegierig, wiehernd: sie fahren den raschen Wagen und ziehen ihn gedankenschnell. Sie fahren einen tapfern Ritter mit raschen Rossen und dauerhaftem Wagen, der mit spitzem Speer weit wirft, mit flüchtigem Pfeil fernhin trifft, von hinten den Feind verfolgt und von vorn den Widersacher niederhaut. Und ihnen gehören grosshöckerige Kamele; gehorsam erheben sie sich vom Boden, mit einander kämpfen sie, wenn sie brünstig sind. Ihnen bringt Silber und Gold die Karawane aus benachbarten Ländern und fertige schimmernde Gewänder — denen, welche du besuchst, Ashivanuhi! Fürwahr, nach Wunsch geht es dem, welchen du besuchst; so besuche auch mich, viele Jahre lang bleibend" (Yasht 17, 7—14; vgl. Ge. a. S. 96ff.).

Das männliche und weibliche Ideal der Perser spiegelt sich deutlich in diesen Yashts. Nicht nur ist es der frische, starke und tapfere Jüngling, in dessen Bilde wir Sraosha sahen; sondern gerade die äusseren Eigenschaften, welche die Perser schätzen: die schmalen Füsse und die langen Arme, wegen welcher einer der Könige (Artaxerxes Longimanus) gepriesen wird. Damit wird auch Zarathustra gleich einem Jüngling im Märchen ausgestattet bei einer Begegnung mit der

Göttin Ashi. Die Hymne schildert Ashi ebensosehr als die vornehme Adelsdame, wie sie den Propheten mit dem äusseren Auftreten beschenkt, das ein ritterlicher Cavalier haben muss. Dieser Dialog lässt uns vermuten, dass der heilige Mann ursprünglich als eine unansehnliche Person gedacht war, dessen Schönheit sich nur in seiner schönen Stimme äusserte. Er sagt (Yasht 17, 15—22): „Sieh' mich doch an, wende mir deine Gnade zu, o hohe Ashi. Du bist gut gestellt, aus guter Familie, schaltest nach deinem Belieben, deinem Körper ist Adel zu eigen.“ Ashi Vanushi hielt ihren Wagen an und das herrliche, weisse Gespann „von gleichem Blut und gleicher Farbe“, wie Yasht 5, 13 mit junkerartiger Pferdekenntnis bemerkt. „Wer bist du, der mich fragt, du, dessen liebliche Stimme schöner ist als jede, die ich sonst gehört?“ — Ich bin der Spitamide Zarathustra, der erste Mensch, der Ahura Mazda anbetete; der Amesha Spentas anbetete; bei dessen Geburt und Wachstum Wasser und Kräuter sich mehrten . . .

Da sprach sie so, die hohe Ashi: „Tritt näher herzu, gerechter, frommer Spitama! und lehne dich an meinen Wagen!“ Und er näherte sich ihr und lehnte sich an ihren Wagen. Da bestrich sie ihn von oben herab; links und rechts vom Arm, rechts und links vom Arm und sprach so: „Nun bist du schön, Zarathustra; wohlgestaltet bist du, Spitama, mit schönen Füssen und langen Armen. Dein Leib ist nun begabt mit Adel und deine Seele mit ewiger Seligkeit, so wahr ich dir dies sage.“ So ward Zarathustra in den Adelsstand erhoben, und selbst die beste Gesellschaft braucht sich seiner nun nicht zu schämen.

Aber nicht nur einen Propheten kann diese ritterliche Frömmigkeit verschönern; selbst die abstrakten Begriffe bekommen Leben, Form und schöne Gestalt. Daena, die uns durch die Gathás bekannt ist als himmlische Hypostase der Seele und Frömmigkeit, als menschliches Gewissen und Glaubensbekenntnis, begegnet in Yasht 22, 9 die Seele in Gestalt „eines wunderschönen jungen Mädchens, strahlend und stark.

mit weissen Armen; gross und schlank von Gestalt, mit gewölbtem Busen und schönem Leibe; aus berühmtem Geschlecht und edlen Blutes; mit fünfzehnjährigem Wuchs und so schön wie die schönsten Geschöpfe", — die erlöste Seele muss selber bekennen, dass sie die allerschönste Jungfrau ist, die sie je gesehen. Aber auch die — früher so luftigen und abstrakten — Ameshas Spentas bekommen jetzt zum erstenmale feste Form (Yasht 19, 15f.): „Herrscher, die durch blossen Blick wirken, die erhabenen, übermächtigen, die starken Ahuraergebenen, welche unvergänglich und gerecht sind; welche ‚alle sieben gleiches denken, alle sieben gleiches reden, alle sieben gleiches thun'. Welche nur einen Gedanken, eine Rede, ein Thun und einen Vater und Gebieter haben, den Schöpfer Ahura Mazda. Der eine schaut tief in des anderen Seele hinein, während sie auf gute Gedanken acht giebt, während sie auf gute Werke acht giebt, während sie das Paradies beaufsichtigt. Welche lichte Pfade haben, wenn sie den Opfern zufliegen."

Merkwürdig ist der plastische Eindruck, den diese Beschreibung macht, obgleich sie so wenig fürs Auge giebt: eine echte Engelvorstellung — selbst die Flügel ahnt man nur. Doch war die Vorstellung von den Amshaspands noch anschaulicher. „Es erhob sich Vohu Mano von seinem goldnen Stuhl", sagt das Vendidad 19,31; es ist der himmlische Thürhüter, welcher der Seele entgegengeht — wohl ebenso körperlich wie unser Sankt Peter, aber in eines persischen Königsdieners voller Pracht.

Ahura Mazda selber ist weniger berührt von dieser Verkörperlichung. Er wird geschildert (Yashna 1, 1) als glänzend und majestätisch, „der Grösste, Beste, Festeste, Verständigste, Schönste von Gestalt", aber ob mit diesem Ausdruck nicht an jenes unerschaffene Licht gedacht wird, das seine körperliche Offenbarung ist, kann man nicht wohl entscheiden. Die Tradition erklärt den Ausdruck als „wohlproportionierte Glieder", legt ihm also eins der Ritterprädikate bei; und in

dem späten Shayast la Shayast sieht Zarathustra ihn in menschlicher Gestalt und Kleidung — nur darf er seine Hand nicht berühren, weil er unnahbar ist.

Diese Schrift ist jedoch jünger als die griechische Zeit, da schon ionische Bildhauer und Münzschneider einen fremden Stempel auf die persischen Gedankenbilder gesetzt hatten.

Mit all diesen plastischen Ausdrücken sind wir zugleich auf epischem Gebiete. Was wir hören, ist nicht mehr blosse Schilderung, sondern Erzählung. Die Gathás können wohl ab und zu eine belehrende Legende erzählen (Yashna 32, 1—3 f. ex.); aber ihre Form ist in der Regel die unmittelbare Seelenäusserung, Raisonnement oder Dialog. In den Yashts ist es anders. Die Scene zwischen Ashi und Zarathustra, von der wir oben berichteten, ist freilich auch ein Dialog; aber gleichzeitig ist es gerade so eine Scene, die vor unseren Augen vor sich geht, ganz so körperlich, wenn auch nicht so zärtlich, wie Rubens' Venus und Adonis, aber doch den Gesetzen der Erzählung ebenso treu, wie sie ein Lessing nicht immer verlangen könnte. Alles verläuft in der Form einer Begebenheit. So erzählt die Zampadyasht den Kampf zwischen Atar und Drachen, Scene nach Scene in dramatischer Entfaltung. So berichtet uns die Bahramyasht von den Verwandlungen Verethraghnas, so das besterzählte Stück der Avesta (Yasht 22) von der Begegnung der Seele und der himmlischen Daena. Zarathustras Versuchung und die Sage vom goldnen Zeitalter Yimas — um auch etwas aus dem Vendidad zu nennen — sind ebenfalls im Stil des fortschreitenden Berichtes gehalten.

Dass auch jenes epische Bild von dem reichen Hause mit den harrenden Frauen trotz seiner verweilenden Schilderung voll bewegten Lebens ist, wird niemand verkennen, und Geldner vermutet, dass wir hier das Bruchstück eines verloren gegangenen Epos vor uns haben. Ganz besonders historisch ist aber der Bau vieler kultischer Hymnen des

jüngeren Avesta, gleichviel ob sie den Göttinnen Ardoi Sura Anahita oder Aihi Vanuhi (Yasht 5 u. 17), oder Haoma (Yasht 9) gelten, oder der Anbetung der „königlichen Herrlichkeit“ (Yasht 19).

Die Reihe der Gestalten, welche die Herrlichkeit empfangen oder die Götter angebetet haben, ist in Wahrheit zugleich die Heldengallerie des iranischen Nationalepos, die Sagengeschichte in gerader Linie: nach Ahura und seinen Amshaspands, Helden wie Haoshyanha, Takhmorupa, Yima, Thraetaona, Keresaspa, der fremde Eroberer Afrasyab, die Kavidynastie von Kavata bis Husravanh, und danach Zarathustra und Vishtaspa, bis das Ganze mit dem Erlöser Soshyant, dem Herrn der letzten Tage, endigt — wozu dann besonders Yasht 5 noch viele Mittelglieder hinzufügt, Namen, die auch sonst aus der Sagengeschichte bekannt sind. Diese grosse Yashthymnen sind mit anderen Worten epische, ja teils historische Bruchstücke, eingeschmuggelt unter kultischen Formen: es ist der erste Shahnameh, die ursprüngliche iranische Königschronik. Doch erreicht dieser Heldenkultus erst seinen Kulminationspunkt in dem langen Farvardihsnayt (Yasht 13), dessen endlose Aufzählungen Namen von Berühmtheiten bringen, deren Zahl weit grösser ist als irgend ein Volksgedächtnis im stande ist zu beherbergen, und darum mehr ein Zeugnis von unersättlich prahlender historischer Phantasie. Jedoch, wenn wir an die Heiligenschar denken, die wir selber noch in unserem Kalender mit uns herumschleppen und die das römische Bischofsritual unentwegt ernst nimmt, bekommen wir ein passendes Seitenstück dazu, nur mit dem charakteristischen Unterschied, dass der Römerkirche fromme Heiligenscharen in der Parsinkirche Züge von Kriegern und Fürsten sind.

Doch nicht ganz. Denn neben Sage und Chronik fliesst in der jüngeren Avesta der Mythen stets breiter werdende Strom. Was die Bahramyasht erzählt vom Kriegsgott Vereth-

ragna ist instruktiv genug: Zarathustra bittet Ahura Mazda, ihm zu zeigen, welcher der waffenkundigste der himmlischen Götter ist, und Verethragna zeigt sich ihm, erst als Sturmwind, dann als Stier mit goldnen Ohren und goldnen Hörnern, danach als weisses Pferd mit goldner Stirn; weiter als Kamel mit langen Zähnen, ein Schnellläufer mit festem Schritt, hitzig in seiner Brunst und weitsichtig selbst in der dunkelsten Nacht. Zum fünftenmale läuft Verethraghna an ihm vorbei in Gestalt eines Wildschweines mit scharfen Zähnen und starren Borsten, auf den ersten Stoss tötend, schrecklich, rasend, mit triefenden Augen, kampflustig, wütend. Danach als ein fünfzehnjähriger Jüngling, vornehm und klaräugig, mit schmalen Füssen. Danach als der Habicht Varghna, sich nach unten hin verteidigend, nach oben angreifend; der schnellste der Vögel, der einzige, der dem Pfeile entgeht. Danach als Widder mit gewundenen Hörnern und als ein edler, spitzhörniger Wildbock und endlich als vornehmer Mann mit Schwert und goldner Klinge und allerlei herrlichem Schmuck.

Dieser mythologische Charakter ist die zweite Eigenschaft, welche die Yasht von der Gathädichtung unterscheidet. In jenen alten Gebeten mit ihren Ermahnungen, Bekenntnissen und Lehrsätzen ist das Mythische nur ein sparsam benutztes Kolorit — in dem jüngeren Avesta trifft man es auf jedem Blatt. Zwar nicht wie bei Griechen und Indern in unbeschränkter Selbstentfaltung, denn die im Zarathustrismus stets herrschende Theologie zieht Grenzlinien, die keine Phantasie überschreiten darf, und anderseits verwandelt des Volkes historischer Sinn die mythologischen Gebilde in Sagenstoff und politische Berichte. Doch sprosst es üppig hervor aus dem Volksboden, das alte Heidentum aus der arischen und iranischen Kinderzeit. Wir kennen es gerade am besten aus dem jüngeren Avesta: Yima, Apom Napal, Apaosta und Tishtrya — alle die Wesen und Unwesen aus dieser Stämme erstem Heidenglauben.

Und dies ist ein Verfall: Mythen sind Unkraut, wie schön sie auch sein mögen — Rade und Kornblume sind auch schön — und Mythen werden auch wirklich immer als Unkraut behandelt, sobald das Feld der Religion bestellt wird. Kein Prophet hat versäumt, das Jäteisen zu benutzen, der griechische so wenig wie der jüdische. Denn auch Hellas hatte seine Leute, die in religiöser Beziehung keinen Spass verstanden, denen Homer und alles Homerische als ein höchst unpassender Scherz mit den Göttern vorkam. Man hat öffentlich gegen die Volksmythen geeifert oder hat sie im Geheimen umgedeutet. Wo der Ernst der Innigkeit anfängt, den Text zu lesen, sind Bilder überflüssig: das sehen wir halb bei dem indischen Vashista und ganz bei ihm, dem das Werk vollständig gelang: Zarathustra.

Es sind die Naturgottheiten, die zurückkehren mit Avestas Verfall. Aber offenbar haben diese eine neue, grössere Gestalt gewonnen, jetzt, da die Kirche ihnen ihre Pforten öffnet. Ein Umstand scheint dazu beigetragen zu haben. Ein Naturgott ist nicht derselbe, wenn er sich in einem verhältnismässig zivilisierten Volke geltend machen soll, wie da, wo er in seiner ersten Machtentfaltung unter wilden Menschen steht. Damals war er ein launenhafter Unhold, der sein Spiel trieb mit den zufälligen Begebenheiten des Lebens und der Natur; keine Ordnung, kein Zusammenhang, keine Beständigkeit, noch weniger Gesetze, fand man in der Natur — nur losgelöste Mächte, deren streitenden Willen nur der Priester oder Zauberer zwingen konnte. Aber in des Heidentums höherer Kultur ist die Natur etwas anderes und besseres, wenn auch nicht „Natur“ in des Wortes moderner, wissenschaftlicher Bedeutung. Die dämmernde Forschung, die ersten Ahnungen, ja das erste Wissen von einer Konstanz im Naturlauf, giebt auf diesem Standpunkt all den sichtbaren Phänomenen einen Rang im Interesse der Menschen, wie sie früher nur die unsichtbaren beanspruchen konnten.

Man beobachtet, berechnet, benennt, vermehrt sein Wissen, verlässt sich darauf, ist stolz darauf, und die Gottheiten, die früher mit der Natur herumtrieben, wohin sie ihre Launen führten, bekommen jetzt ihren bestimmten Platz, und ihre Macht wird verteilt innerhalb des bekannten Naturlaufes, den der Gedanke schon zu beherrschen meint.

Und besonders wird die Gottheit mit den himmlischen Phänomenen verknüpft, denn der Himmel ist das erste Feld in der Natur, auf das man sich einigermassen versteht. Es ist diese wissenschaftliche Renaissance der Naturmythologie, die von Anfang bis zu Ende der babylonischen Mythologie ihr Gepräge giebt, und der Beweis für die geschichtliche Wirklichkeit der ganzen mythologischen Bewegung liegt in der merkwürdigen Konsequenz, womit es den priesterlichen Sterndeutern der Weltstadt gelang, die ganze überlieferte Mythologie am Sternenhimmel zu fixieren. Dies wird nun, zum Teil durch Berührung mit Babylon, zur Mode überall in der heidnischen Welt, wo Sternkunde zur Tagesneuigkeit und -Losung wird. In Aegypten, in Griechenland spürt man den Pulsschlag dieser Bewegung, selbst die chthonischen Götter der Unterwelt werden planetarische Wesen, und statt der alten Götterbilder entstehen jetzt neue Sternbilder. Das Naturphänomen, das Naturgesetz ist die Erklärung, die man den halbvergessenen Phantasiegebilden aus der Vorzeit giebt; es ist die neue Fleichwerdung der geistverlassenen Mythe.

Auch die Avesta haben diese Wellenbewegungen berührt, soweit sie über das dogmenstarke Bollwerk der Theologie hinüberspülen konnten. Das alte Rätsel: wieviel die alten Perser den Babylonern und Elamitern schuldig sind, drückt uns zwar auch hier. Aber dass eine Schuld da ist und ein Zusammenhang, spüren wir an vielen Stellen in dem jüngeren Avesta: Das Weltbild haben sie von den Babylonern, nicht nur die Vorstellung vom Kosmos, sondern auch „die siebenteilige Erde“; auch die Zeiteinteilung des Weltenumlaufs, mit

der man immer rechnet, entspricht den babylonischen Berechnungen. Der Tishtryagesang besonders (Yasht 8, vgl. I, 113 f.) ist in all seiner Unverständlichkeit das grosse Zeugnis für den Aufschwung der Sternenmacht und der astronomischen Mythologie. Dass Sirius unter seinen „Verwandlungen" einzelne Glieder des Tierkreises passiert, scheint jedenfalls sicher. Die ganze Naturphilosophie, die sich um den Vouronkashasee gruppiert, und die meisten der Naturgötter, welche bei der Schilderung des iranischen Heidentums genannt sind, in ihren Kreis zieht, ist ein Zeugnis davon, in welche Rechte man um diese Zeit die Natur gesetzt und wie ernstlich man sie sich gedacht hat als ein zusammenhängendes und zusammenarbeitendes Ganzes.

In Bezug auf die Naturgötter wirkt das in gewissem Sinne erhebend, da man ihnen nun bestimmte Plätze und bestimmte Funktionen innerhalb des Systemes anweist; aber im grossen und ganzen wirkt diese Geistesrichtung doch drückend und materialisierend auf die Götter der Vorzeit. Denn neben der plastischen Verkörperlichung, die der Rittergeist hervorrief, bemerken wir eine Naturalisierung, die nicht nur z. B. Ahura Mazda die zweifelhafte Bereicherung zu teil werden lässt, dass die Sonne sein Auge wird (Yasht 1), sondern mehr und mehr Ameshas Spentas mit dem Element verknüpft, das sie beherrschen, bis sie in der nach-avestischen Spekulation fast ganz in demselben aufgehen. Und Mithra, den der Zeitgeist erst zum vollkommenen Ritter machte, verwandelt derselbe Zeitgeist zu einem Himmelsgott; ja selbst fremde Götter, die in anderen Ländern ganz anderen Inhalt hatten, werden hineingezogen in den Zauberkreis der Natur, wie die semitische Erd- und Liebesgöttin, von den Persern Anahita genannt, die von ihnen mit den Göttern des Wassers verschmolzen wurde.

Auf diese Weise, tief wurzelnd, in dem Wandel der Zeiten, Nahrung saugend aus neuen und alten Schichten; aus Rittertum und Fürstenpolitik, aus gestürzten Altären und modernem

Glauben, aus der Erzählerlust der Poeten und der Naturwissenschaft der Priester, erwächst nun der Polytheismus in dem Avesta und bildet eine Reichsreligion, die in ihrer merkwürdigen Mischung von bunter Mannigfaltigkeit und verknüpfender Einheit eine transcendentale Spiegelung des persischen Weltreiches wurde, besonders in dessen letztem, sehr wankenden Stadium.

---

# Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen.

Ein Vortrag

von

**Bruno Meissner.**

---

Es hat sich in letzter Zeit immer mehr herausgestellt, dass die Kultur Babyloniens, auch nachdem seine Hauptcentren schon seit Jahrtausenden in Schutt und Asche gesunken waren, der allgemeinen Zerstörung doch viel länger widerstanden hat, als man früher annahm, ja dass sie sich in einigen, nicht unbedeutenden Resten bis in die Gegenwart fortgepflanzt hat und noch immer auf uns einwirkt. Wenn wir unsere Uhren ansehen, müssen wir daran denken, dass die Einteilung des Tages in zwölf Abschnitte, Doppelstunden, und weiter in sechzig Minuten und sechzig Sekunden eine altbabylonische Erfindung ist, ebenso wie das ganze Sexagesimalsystem, das wir trotz vieler unpraktischer Eigenschaften noch nicht überwunden haben. Jedenfalls ist die Zeit noch fern, wo allgemein Taschenuhren mit zehn- resp. zwanzigteiligem Zifferblatt getragen werden. In gleicher Weise bedeutend waren die Einwirkungen des babylonischen Mass- und Gewichtsystems auf die antiken Völker. Ob auch hier die letzten Ausstrahlungen bis in unsere Zeit hineinreichen, wage ich mangels endgültiger Untersuchungen nicht zu entscheiden;

nur auf eine merkwürdige Thatsache möchte ich hinweisen: Die neubabylonischen Ziegel Nebukadnezars messen alle ungefähr 33 cm im Quadrat, sodass drei Stück ein Meter lang sind. So kommt es, dass sich bei Messungen von antiken Gebäuden häufige direkte Metermasse finden. Beruht diese Uebereinstimmung auf einem Zufalle, oder verbergen sich dahinter noch ungefundene Zusammenhänge? Klarer und sicherer sind wieder die Beziehungen zur babylonischen Astronomie. Schon die klassischen Schriftsteller erwähnen rühmend die tiefen astronomischen Kenntnisse der Gelehrten des Zweistromlandes, und wir können jetzt auf Grund der keilinschriftlichen Angaben versichern, dass die Anschauungen der Babylonier vom gestirnten Himmel, mit den Tierkreisbildern, der Ekliptik, dem Planetensystem und vielen Sternbildern, dieselben waren, wie die späteren der Griechen, Araber und der von ihnen abhängigen abendländischen Gelehrten. Erst Kopernikus war es vorbehalten, hier Wandel zu schaffen und seine Wissenschaft auf eine andere Basis zu stellen.

Denselben Beweis von der Fortdauer der babylonischen Bildung leistet uns auch die so interessante linguistische Archäologie. Sie führt uns nicht nur in Zeiten, wo jede andere Archäologie versagt; denn der Mensch hatte Sprache vor dem Werkzeug und der Kunstthätigkeit, sondern sie leistet uns ausser diesem Vordringen in das tiefste Dunkel der Vergangenheit noch den wichtigen Dienst, durch Nachweisung von Lehnwörtern, welche eine Sprache der anderen entnommen hat, die Abhängigkeit der einen Kultur von der anderen erweisen zu können. Denn es ist so gut wie sicher, dass in den meisten Fällen, wo ein Volk ein Kulturwort von einem anderen nimmt, es auch die Sache selbst vorher noch nicht gekannt hat. So lässt sich allein auf philologischem Wege die ja auch durch die Historie bestätigte Thatsache beweisen, dass die von der arabischen Halbinsel nachrückenden, nomadisierenden Aramäer ihre Kultur von den alteingesessenen Babyloniern und Assy-

rern entlehnten, und dass, als sie allmählich sesshaft und ein grosses Handelsvolk geworden waren, die Araber an ihre Stelle traten und wieder von ihren Vorgängern lernten. Nachdem die Araber sich auch schliesslich konsolidiert hatten und dem damals recht barbarischen Europa als Kulturträger galten, haben sie auch viel Errungenschaften ihrer Intelligenz samt den Namen dafür an die romanischen Völker abgegeben. So ist es gekommen, dass sich einige uralte Wörter im Laufe der Jahrtausende erhalten haben und sich der Weg, den sie von Babylon über Syrien zu den nordafrikanischen Arabern und von dort zu den Italienern und Franzosen genommen haben, noch genau verfolgen lässt. Das eine ist das merkwürdige babylonische Wort muškênu, das eigentlich den demütig bittenden Beter bezeichnet. Im Syrischen ist meskêna der demütig bittende Bettler, der arme Kerl, und diese Bedeutung hat das Wort dann auch im Arabischen behalten, ebenso wie im Italienischen und Französischen. Auch wir reden zuweilen von einem meskinen Menschen als einem, der dürftig ist, dem es schlecht geht, der kein Geld hat und infolge dessen bescheiden ist. Das hohe Alter des höfischen diplomatischen Verkehrs zeigt unser Wort Dragoman, das sich in ähnlichen Formen im Arabischen und in den aramäischen Dialekten findet und sich als targumânu schon im 15. vorchristlichen Jahrhundert in der Korrespondenz vorderasiatischer Könige mit dem Pharao von Aegypten nachweisen lässt. Eine gleiche Lebensdauer und Lebenskraft haben noch einige andere alte Wörter bewiesen, die grossenteils demjenigen Zweige der menschlichen Künste entstammen, durch den sich Mesopotamien besonders auszeichnete — der Landwirtschaft. Auf diesem Gebiete ist Babylonien vorbildlich für viele Völker gewesen. Eine eiserne Hacke, mit der der Bauer den Boden um die Palmen oder die Weinstöcke lockerte, nannte er marru. Dieses Wort hat sicherlich mit dem Instrumente selbst ebenfalls seinen Siegeszug nach dem Westen angetreten. Es lautet

aramäisch marra, arabisch marrun, griechisch μαρρον, italienisch marra, französisch marre.

Da wir indes von den aramäischen Dialekten bisher nur eine recht unvollkommene Kenntnis besitzen, ist es leicht zu erklären, dass im Arabischen eine Anzahl Lehnwörter aus dem Babylonischen vorkommen, wo die aramäischen Mittelglieder fehlen. Unsere mangelhafte Kenntnis der aramäischen Dialekte des Iraqs ist eben schuld daran. So begreift man es, wenn das arabische Wort für Schaufel sichchîn aus assyrischem musachchînu entlehnt ist, oder wenn die Araber bei den ihnen früher unbekannten Schiffen das Ruder mit dem assyrischen Namen sikkân benannten: Sie haben sie natürlich auch durch die Vermittlung der Aramäer bekommen, aber uns sind die entsprechenden Wörter nicht erhalten.

Ja in letzter Zeit ist es, so sonderbar es auch klingen mag, sogar gelungen, in den neuarabischen Dialekten des Iraqs der Jetztzeit babylonische Lehnwörter zu finden, bei denen die betreffenden aramäischen und klassisch-arabischen Formen fehlen. Es sind das eben auch vorzüglich Ausdrücke, die der Landwirtschaft entnommen sind und sich trotz der vielen Wandlungen im Lande erhalten haben. râṭu bezeichnete bei den altbabylonischen Landwirten eine Tränkrinne, die das Wasser von dem Flusse in das Land leitete, und bis auf den heutigen Tag versteht man im Neuarabischen dieser Gegend unter râṭ eine Wasserrinne vom Schöpfgefäss nach dem Flusse. Einen Palmschössling unten an der Palme, den man abschneidet und gesondert einpflanzt, nennt man heute tale. Ich habe lange gesucht, woher dieses Wort wohl gekommen sein könnte, bis ich in einem assyrischen Syllabare die Angabe fand, dass man auf Assyrisch eine junge Palme tâlu[1] nannte.

---

[1] Zum Unterschiede des Geschlechts vgl. Hoffmann in ZDMG 32, 760 und Fränkel, Aram. Lehnwörter 260. Der Text ist publiziert von Delitzsch in der ZA 12, 410. Das wichtige von Pinches in den PSBA 24 108 ff.

Wir stehen also vor der wichtigen Thatsache, dass die Bewohner des Zweistromlandes mit der dem Orient überhaupt eigentümlichen Konservativität eine Anzahl Kulturworte aus der ältesten babylonischen bis auf die Jetztzeit bewahrt haben; zuweilen beweist uns das Syrische oder wenigstens das klassische Arabisch, dass die betreffenden Wörter wirklich auch in früheren Zeiten bekannt gewesen sind, zuweilen aber fehlen die Bindeglieder, und trotzdem kann kein Zweifel an der Entlehnung sein.

Nach dieser eben abstrahierten Regel wird es nicht zu kühn sein, auch auf anderen Gebieten bei gleichen babylonischen und modernen Erscheinungen Beeinflussungen anzunehmen, selbst wenn es uns nicht immer möglich sein sollte, den Weg anzugeben, der vom Altertum zur Neuzeit führt.

Was speziell die Folkloristik anbelangt, so hat man schon lange die Bemerkung gemacht, dass Geschichten und Märchen oft überraschend weit wandern. Der antike Kaufmann vermittelte eben nicht nur den Austausch der Waren seines Landes, sondern war auch der Zwischenträger von Ideen. Im Ursprungslande selbst erhielten sich alte Sagen natürlich erst recht lang. Auch bei uns in Deutschland haben sich ja vielfach in Märchen und Liedern uralte mythologische Bestandteile erhalten, die im Laufe der Zeit, besonders durch den Einfluss des Christentums zwar bedeutend umgemodelt sind, dem Kundigen aber doch ihren ursprünglichen Sinn und den alten Inhalt verraten. Auch in Babylonien sieht natürlich der Islam diese alten Sagen durch eine gefärbte Brille an und ist den „Fabeln der Vorfahren" im ganzen nicht grün, weil er doch immer eine dunkle Vorstellung von ihrem Ursprunge und ihrer dem strammen Monotheismus oft zuwiderlaufenden Tendenz hat, aber sie ganz zu eliminieren und vergessen zu machen, ist auch ihm nicht gelungen.

---

veröffentlichte Duplikat mit griechischer Transscription giebt die Form ϑαλ und zeigt zugleich, dass das Wort noch zur Arsacidenzeit bekannt war.

Sehen wir uns nun einmal die keilinschriftliche Litteratur daraufhin etwas näher an! Eins der wichtigsten mythologischen Texte ist das sog. Weltschöpfungsepos. Es will zeigen, wie es den Göttern, speziell dem Gotte des festen Landes, Bel[1], gelungen ist, das Chaos, d. h. die Personifikation des schlammigen Urmeeres, zu besiegen und geregelte Verhältnisse auf der Erde einzuführen. Später wird dann die Erschaffung der Sterne, Pflanzen und Tiere in ähnlicher Weise wie im Alten Testamente erzählt. Man dachte sich sehr sinnig die erste Entstehung der Erde ähnlich so wie sie jedes Jahr von neuem entsteht. Durch die Winterregen und die Ueberschwemmungen der Flüsse wird das ganze Land in einen Sumpf verwandelt, sodass jeder Verkehr stockt und die Menschen an den Rand des Verderbens gebracht werden. Dem Frühling gelingt es dann, den bösen Winter[2] zu vertreiben, das trockene Land wieder emporsteigen und alles grünen und blühen zu lassen. Später, als Babylon die Metropole des Landes geworden war, trat der Stadtgott Marduk, die Personifikation der Frühsonne, an die Stelle Bels, und in der uns vorliegenden Rezension des Weltschöpfungsepos werden dem jungen Sonnengotte alle Heldenthaten zugeschrieben. Das böse Prinzip ist die Tiamat, die Vertreterin des nassen Elements, die samt ihrem Buhlen und Helfershelfern das Blühen und Gedeihen der Erde hasst und durch Regen und Ueberschwemmungen die Welt wieder in das Chaos stürzen will. Dieses böse Wasserweib hat sich nun bis heute in der Gestalt der Ḥûte erhalten. Die Leute denken sie sich, wie der Name sagt, als eine Art Fisch. Interessant ist, dass sie ebenso wie in alter Zeit als weibliches Wesen erscheint. Sie ist immer noch mächtig und hat die Feindschaft mit den

[1] Für diese Ansicht vgl. das Folgende und einstweilen Berl. philol. Wochenschrift 22, 693 ff.

[2] Dieselbe Anschauung findet sich in dem modernen Sprichworte: Der Sommer ist ein Herrscher, der Winter ein Sklave.

Lichtgöttern nicht aufgegeben, speziell gegen Sonne und Mond führt sie den alten Kampf noch weiter. Wenn im Iraq eine Sonnen- oder Mondfinsternis eintritt, glaubt man, dass die Ḥûte im Begriffe steht, die geliebte Leuchte zu verschlingen. Dann versammelt sich Alt und Jung, alles trommelt auf den kupfernen Gefässen und schreit entsetzlich, um der Ḥûte Schrecken einzuflössen, damit sie von ihrem Vorhaben ablasse. Dabei ruft man unaufhörlich: O Ḥûte, du Verschlingerin, gieb unsern Mond sofort wieder los[1]. Dieser merkwürdige Gebrauch ist bis auf den heutigen Tag im ganzen Lande noch im Schwange, LAYARD[2] hat ihn auch schon angetroffen und beschrieben. — Die uns bis jetzt zugänglichen keilinschriftlichen Quellen beziehen Sonnen und Mondfinsternisse übrigens nicht auf einen Kampf der Tiamat mit dem Sonnen- resp. Mondgotte, sondern sie meinen, dass die sieben bösen Geister, die noch in hebräischen Zauberschalen eine Rolle spielen und von denen es dort heisst, dass sie Himmel und Erde umkehren[3], die Gegner der Lichtgötter seien. Hier haben eben Diener der Chaoskönigin ihre eigene Stelle inne. Wir werden danach annehmen können, dass in irgend einer Phase oder Schule der babylonischen Religionswissenschaft Tiamat dieselbe Rolle spielt wie noch heute ihre Nachfolgerin Ḥûte.

Bêl-Marduk hat sich durch die Besiegung seiner Gegnerin eine leitende Stellung im Götterrate errungen. Er hat den Kampf nur unter der Bedingung unternommen, nach der glücklichen Beendigung desselben Götterkönig zu werden. Wie nun ein irdischer König sich mit seinen Ministern berät

[1] Arabisch: jâ Ḥûte elbellâʿa hiddī gumārnā bissâʿa.

[2] S. Niniveh und Babylon S. 422. Die Gebildeteren erklären diesen Gebrauch selbst als alte Sage und meinen, die Mondfinsternis entstünde, weil der Mond hinter einen grossen himmlischen Berg trete. Vielleicht ist eine Anspielung auf denselben Mythus auch Hiob 3, 8 erhalten; vgl. aber dagegen GUNKEL, Schöpf. S. 59ff.

[3] Vgl. z. B. STÜBE, Jüdisch-babylonische Zaubertexte S. 22, 8, wo die Uebersetzung falsch ist.

und die Geschicke des Landes festsetzt, so auch der Götterkönig; denn die Erde ist nur ein Abglanz des Himmels, und jedes irdische Ding hat oben im Himmel sein Analogon. Die grosse Generalabrechnung findet immer zum Neujahrsfeste, dem rêš šatti oder Zagmukfeste am 8. und 11. Nisan statt. Dann sitzen alle Götter ehrfurchtsvoll in der Versammlung, und Marduk dekretiert alles, was das neue Jahr neues bringen soll. Alle diese zukünftigen Ereignisse bucht Marduks Sohn, der Schreibergott Nebo, auf seiner Tafel: jede Geburt, jeder Todesfall, jeder Glücks-, jeder Unglücksfall wird hier prädestiniert. Daher ergehen besonders zu dieser Zeit die Bitten des Königs an die Gottheit, ihm nur Glück und Segen, Sieg über die Feinde, langes Leben und Nachkommenschaft zu schenken. — Dieselben Anschauungen treffen wir auch im nachbiblischen Judentume[1]. Auch im Talmud fungiert der Neujahrstag als Gerichtstag par excellence. An diesem Tage wird alles gerichtet und das Urteil am Versöhnungstage bekräftigt (Rosch haschsch. 16a). Gott sitzt wie ein König auf dem Throne zu Gericht, während vor ihm die Bücher der Lebenden und Toten aufgeschlagen sind (ib. 32b). Die Bücher liegen vor ihm aufgeschlagen, und zwar drei an der Zahl, eins für die Gerechten, eins für die vollendeten Frevler und eins für die Mittelmässigen (ib. 16b). Wenn man die heutigen Gebräuche der modernen Juden betrachtet, so findet man auch jetzt noch Reminiscenzen der alten Lehren. Man schickt sich gegenseitig Neujahrskarten mit der Inschrift: Mögest du eingeschrieben werden zu einem guten Jahre, oder: Mögest du eingeschrieben werden in das Buch des Lebens. Es herrscht also hier noch die Ansicht, dass Gott am Neujahrstage die Geschicke seiner Völker entscheidet und aufschreibt; die einen bleiben am Leben, die anderen werden zum Tode bestimmt. Man sieht, wie wenig sich trotz der Wende

[1] Das Zagmukfest lebte als Sakäen überhaupt noch lange in ganz Vorderasien; s. ZDMG 50, 296ff. Vgl. auch Karppe, Rev. sem. 3, 146ff.

von Jahrtausenden die Anschauungen geändert haben. — In der islamischen Welt scheint mir die in dem letzten Drittel, meistens am 27. Ramaḍân, gefeierte leilet elqadr der Abglanz des babylonischen Neujahrsfestes zu sein. In ihr entscheidet Gott von Jahr zu Jahr alle Dinge und schreibt sie auf die wohlverwahrte Tafel[1]. Ein mir vorliegendes arabisches Werk, welches den Titel kitâb al'aḥādîṯ u'āṯâr eṣṣāliḥîn führt und in zwanzig „Sitzungen" populäre Geschichten im Anschluss an die arabischen Festzeiten erzählt, giebt uns noch nähere Auskunft[2]. In dieser Nacht, so heisst es, entscheidet Gott die Geschicke aller Geister, Menschen, Tiere und Vögel und schreibt alle Thaten, Geburten und Todesfälle auf. Diese Entscheide übergiebt er seinen Ministern: das Buch der Begnadigung und Strafe erhält Gabriel, das Buch der Pflanzen und Nahrungsmittel Michael, das Buch der Regen und Winde Asrafîl und das Buch der Todesfälle der Todesengel Azraʿîl. Ich halte es nicht für unmöglich, dass die Anwesenheit der Engel beim Gericht noch eine letzte polytheistische Reminiscenz an die Mitthätigkeit der Götter, speziell Nebos, beim babylonischen Neujahrsfeste ist.

Neben den Weltschöpfungslegenden erfreute sich in Babylonien besonders das Gilgamosepos grosser Beliebtheit. Der Held Gilgamos verrichtete allerlei Heldenthaten, die ihm die Unsterblichkeit eintrugen: Er befreite mitsamt seinem Freunde Ea-bani sein Vaterland vom fremden Joche, gewann sich durch seine Vorzüge sogar die Zuneigung der Göttin Istar, und machte sich nach dem elenden Untergange seines Freundes auf, um von seinem Ahn Xisuthros, dem babylonischen Noah, das Geheimnis des ewigen Lebens zu erfragen. Obgleich eine Menge Züge von ihm auf spätere sagenhafte Helden, beson-

[1] Die Verbindung der Herabsendung der Korans vom Himmel mit der leilet elqadr scheint demnach nicht ursprünglich zu sein.

[2] Es ist von mir in Hille erworben und befindet sich jetzt in der königlichen Bibliothek zu Berlin (Ms. Or. Oct. 925).

ders auf Alexander den Grossen, übertragen wurden, habe ich bis jetzt in den modernen Legenden Iraqs seine Person nicht nachweisen können. Indes haben einige Nebenpersonen des Epos eine grössere Lebensfähigkeit bewiesen. Der auf allen Siegelcylindern stierbeinig und gehörnt abgebildete Ea-bani, der mit den Tieren des Feldes lebt, ist jedenfalls das Vorbild für jene halb tier-, halb menschartigen Faungestalten, mit denen die heutigen Bewohner des Zweistromlandes die Wüsteneien bevölkert sein lassen[1]. — Viel lebendiger aber hat sich noch die Gestalt des Xisuthros bab. Chasîs-atra erhalten, der, aus der Sintflut errettet und von den Göttern an die Mündung der Ströme versetzt, dort ewiges Leben geniesst. Er ist niemand anders, als der auch weiteren Kreisen aus dem Rückert'schen Gedichte bekannte „Chidher, der ewig junge". Die Identität beider Persönlichkeiten wurde zuerst von GUYARD[2] erkannt, der auch ihre Namen zusammenstellte. J'ajouterai seulement que le mot Khizr lui-même n'est rien autre qu'une contraction de la forme grecque Xisuthros. Nach ihm hat LIDZBARSKI[3] ausführlicher über denselben Gegenstand gehandelt. Schon im Koran wird von Alexander dem Grossen, der hier eben Gilgamos vertritt, erzählt, dass er am Zusammenfluss der beiden Meere mit einem Greise (namens Chiḍr), dem Gott Gnade und Weisheit verliehen, zusammengetroffen sei. Er zeigt sich auch hier als Hüter der Lebensquelle; denn ein toter Fisch, den sie mitgenommen, fällt ins Wasser und wird wieder lebendig. Dieselbe Geschichte mit vielfachen Ausschmückungen ist in gleicher Weise Griechen, Juden und Arabern bekannt. Indes

---

[1] Siehe MASPERO, Histoire I, 576, der RICH, Voyage aux ruines etc. citiert. Es ist jedenfalls die Stelle RICH, Narrative etc. S. 20 gemeint. Vgl. sonst auch noch LANE, Arabian Soc. 25 ff. und HUGHUES, Dictionary of Islam s. v. genii.

[2] Revue de l'histoire des religions I, 344.

[3] ZA 7, 104 ff.

hat sich die Gestalt des Chiḍr, der später von Juden und Christen mit Elias[1] zusammengesetzt wurde, auch noch bis in die modernste Zeit erhalten. Frau Lydia Einsler aus Jerusalem hat in einer interessanten Studie[2] die palästinensischen Erzählungen über ihn zusammengestellt. Danach sei er nicht gestorben, sondern lebe noch. Auch wird er als Lebensspender und Gesundmacher verehrt; daher ruft man ihn besonders in Krankheitsfällen an und gelobt ihm Kerzen und Weihrauch. Er gilt auch als Beschützer des Viehs[3]. Seine Beziehungen zum nassen Element dokumentiert er als Schutzpatron des Meeres, der als mukallaf fi-lbaḥr mit der Besorgung aller Angelegenheiten auf dem Meere betraut ist[4]. In seinem Heimatlande Babylonien ist sein Andenken besonders frisch. Viele Ortschaften tragen seinen Namen (Chiḍr-Eliâs)[5], und der kleine Chidher (Choḍêr) ist ein sehr beliebter Eigenname. Sehr interessant ist folgender Brauch, den v. Oppenheim[6] aus Bagdad erzählt und den ich selbst auch des öfteren bestätigt gefunden habe: „In Bagdad pflegt," erzählt er, „wenn ein Kind den ersten Schwimmunterricht nimmt, die Mutter ein oder mehrere Lämpchen angezündet auf einem Stückchen Holz den Fluss herabschwimmen zu lassen, damit Chidr-Elias nicht die Seele des Kindes behalte. Nach dem Volksglauben soll Chidr selbst im Tigris wohnen." Auch mir wurde erzählt, dass er im Wasser wohne und nicht stürbe. Näheres konnte ich trotz häufigen Umfragens nicht erfahren; vielleicht sind andere glücklicher. Soviel aber steht fest, dass sich hier eine Anzahl alter Züge unverändert erhalten

---

[1] In Indien hinwiederum ist er mit Tschandapir identifiziert worden; s. Goldziher, Moh. Stud. II, 334.

[2] ZDPV 17, 42ff.

[3] Siehe Dalman, Palaest. Diw. 55; 123; 367 etc.

[4] Siehe Goldziher a. a. O. II, 311.

[5] Z. B. etwas nördlich von den Ruinen Babylons, bei Warka und sonst häufig.

[6] Vom Mittelmeer etc. II, 248.

haben, speziell ist wichtig, dass er als Hüter der Lebensquelle die Macht hat, Menschen zu beschützen und sie am Leben zu erhalten.

Sehr alt und bekannt muss auch im ganzen vorderen Orient der Tammuzkultus gewesen sein. Sein sumerischer Name Dumu-zi = Lebenssohn beweist schon sein hohes Alter, ein Tammuzfest wird schon in der Zeit der ersten Dynastie aus Ur erwähnt (s. THUREAU-DANGIN, Compt. rend. 1902, 91), und in der Adapalegende, die uns in einer Abschrift aus dem 15. vorchristlichen Jahrhundert erhalten ist, wird seine Geschichte als bekannt vorausgesetzt. Der Name wurde dann als Tammuz semitisiert, und die Griechen nannten ihn mit einem anderen semitischen Namen Adonis. Leider sind die keilinschriftlichen Angaben über ihn noch recht verschwommen und unzusammenhängend. Soviel ist aber sicher, dass der schöne Jüngling die Liebe der Istar gewann und dann jedenfalls durch ihre Schuld umkam. Darauf muss der Verunglückte in die Unterwelt wandern und dort sein Leben vertrauern. Die Bezeichnung „Haus des Tammuz" wird deshalb geradezu für Unterwelt oder Grab gebraucht. Die Menschen betrauern seinen Tod, indem sie sich Trauerkleider anziehen und laut jammern. Aber der Lebenssohn muss später die Möglichkeit finden, wieder aufzustehen und in den Himmel Anus zu kommen, auf welchem Wege, ist allerdings noch unbekannt. Er hatte, wie neuere Forschungen gezeigt haben, einen Genossen, namens Ningišzida[1]. Beide verschwinden von der Erde, beide sind zeitweise in der Unterwelt, beide werden betrauert und beide stehen wieder oben als Wächter vor Anus' Himmel. Es scheint demnach, als ob dieses Freundespaar eine ähnliche Rolle gespielt habe wie in der griechischen Mythologie die Dioskuren, die auch von der Erde verschwunden

[1] Das ist jedenfalls: Herr des geraden Baumes, vielleicht sogar: Herr des Lebensbaumes. Nur bedeutet zida, soweit man jetzt weiss, nur imnu, kênu, nicht dagegen napištu, was zi allein ist.

sind; „doch, wie Homer sagt, unter der Erde von Zeus mit Ehre begabet, leben sie jetzt um den andern Tag und jetzo von neuem sterben sie hin; doch Ehren geniessen sie gleich den Göttern." Unsere sonstigen Nachrichten über Tammuz aus dem vorderen Orient stimmen zu diesem Befund sehr gut. Hinzuzufügen ist nur, dass nach ihnen Adonis von einem Eber getötet sein soll. Die Adonien wurden in der ganzen antiken Welt gefeiert. Sie gliederten sich in die Trauer um seinen Verlust und die Freude über seine Wiederkunft. Der kosmologische Sinn dieser Mythe ist natürlich, wie man längst erkannt hat, die Vernichtung des Frühlings durch den glühenden Sommer.

Dieses Fest scheint sich nun auch bis auf unsere Tage hinübergerettet zu haben. Das wird um so weniger auffallen, als ja auch unsere christlichen Feste fast durchgängig auf alte heidnische zurückgehen. Nur ist die Person des heidnischen Tammuz natürlich eliminiert und durch die aus der islamischen Geschichte bekannte Hoseins, des Sohnes Alis, ersetzt, der bei Kerbela seinen Tod fand. Am zehnten Moharram, als an seinem Todestage, klagt die ganze schiitische Welt, die ihn sowohl wie seinen Vater Ali beinahe als Gott verehrt. Man singt Klagelieder, schlägt sich die entblössten Leiber blutig, führt die Geschichte des Märtyrers auf und trägt in Prozession seinen Sarg herum. Auf den Zusammenhang beider Personen hat schon GOLDZIEHER[1] hingewiesen, und EERDMANNS[2] hat in einer ausführlichen Studie die nahen Beziehungen der beiderseitigen Ceremonien des näheren untersucht. Thatsächlich giebt es eine nicht geringe Anzahl von übereinstimmenden Zügen, die unzweifelhaft die Identität beider Legenden beweisen. Die Litteratur über Hoseinlegenden ist ziemlich gross. Ein in Kairo gedrucktes Büchlein „Nûr el'ein fî mešhed elḤosein" von Abû Isḥâq el' Isfarâ'inī

---

[1] A. a. O. II, 331. [2] ZA 9, 280 ff.

giebt eine genaue Beschreibung der Hoseingeschichte. Wie ich mich im Iraq überzeugt habe, sind aber sämtliche wichtigen Erzählungen wirkliches Volksgut und werden in derselben Form ganz allgemein erzählt[1]. Bemerkenswert ist bei dem Kampfe Hoseins mit seinen Gegnern, den Benî Moie, die fortwährende Betonung des Durstes. Sein kleiner Sohn hat seit drei Tagen kein Wasser bekommen, sein Pferd durstet, der Held selbst, und als er den auf ihm knieenden Schimer[2] bittet, ihm zu trinken zu geben, antwortet der: Verflucht will ich sein, wenn du Wasser schmecken solltest, vielmehr wirst du den Tod schmecken. Der glühend heisse Sommer lässt also den Frühling verdursten. Merkwürdig ist auch die Beschreibung Schimers. Bei dem letzten Kampfe bittet Hosein ihn, ihm sein Gesicht zu zeigen, und nachdem dieser Bitte willfahrt ist, sieht er, dass sein Gegner eine Hundsschnauze und Schweineborsten hat. Da ruft er aus: Bei Gott, mein Grossvater hatte recht; denn er hat mir prophezeit, dass mich ein Mensch mit den Eigenschaften des Hundes und des Schweines töten würde. Diese sinnlose Erzählung wird erst verständlich, wenn man bedenkt, dass Adonis von einem Eber

---

[1] Gerade in der Umgebung des alten Babylons werden vielfach geographische Namen in Beziehung zur Hoseinlegende gesetzt. ʿAnâne, das Dorf gegenüber den Ruinen von Babylon, hat seinen Namen, weil die Begleiter Hoseins dort den Pferden die Zügel (ʿanân) abgenommen hätten, um sie ausruhen zu lassen vom Kampfe gegen die Benî Moie. Ǧumǧuma hat seinen Namen, weil Ali einen Schädel (ǧumǧuma) dort bei Gelegenheit der Beerdigung seines Sohnes Amrân nach einer Furt gefragt habe. An den ungefähr zwei Jahre vor dem Beginne der deutschen Ausgrabungen in Babylon abgeholzten Athalebaum auf dem Kasr hat Ali sein Pferd angebunden, als er seinen Sohn beerdigte. Da er sich hierbei verspätete, versäumte er das Abendgebet; deshalb liess dann Gott die Sonne noch einmal zurückgehen, damit sein Schützling das Versäumte nachholen konnte. Bei Abû Ruâje am Eufrat hätten die Benî Moie die Fahnen (râje) gegen Hosein erhoben, und Deble, eine Ortschaft südlich von Hille, soll den Namen haben, weil die Benî Moie hier hinter Hosein hergezogen (debbelau = mešâu?) wären, um ihn zu töten.

[2] Dies ist die jetzt gebräuchliche Form des Namens.

getötet wurde. Die merkwürdige Uebereinstimmung des Mythus mit der Legende, wonach die Morgenröte als das Blut des Adonis resp. Hoseins aufgefasst wird, hat schon GOLDZIHER bemerkt[1]. Der Umstand endlich, dass Hoseins Bruder Hassan, der sich in der Geschichte nur dadurch hervorthat, dass er seine Ansprüche auf den Thron für klingende Münze verkaufte, bei den Trauerfestlichkeiten auch eine Rolle spielt, ist vielleicht auf das Ningišzidamotiv zurückzuführen. Es wurde eben ein unzertrennlicher Genosse des Tammuz gebraucht, und da gab man faute de mieux dem unfähigen Hassan diese Rolle. — Nur streifen möchte ich hier die Frage nach einem eventuellen Zusammenhange des Adonis-Hoseinmythus mit der Christuslegende. Mancherlei fordert Vergleiche heraus: Nach dem Tode verteilen die Hauptattentäter die Kleider und Waffen Hoseins unter sich, ebenso wie um Christus' Kleider gelost wird. Die Naturerscheinungen nach dem Tode sind in beiden Fällen fast die gleichen: Die Sonne samt den Sternen verfinstert sich einen halben Tag, die Erde erbebt, die Menschen zittern und eine Stimme ruft vom Himmel: Der Imam, der Sohn des Imams, der Vater der Imame, ist ermordet worden. Und schliesslich geht die Entrückung des Lebenssohnes Dumuzi von der Hölle in den Himmel genau parallel mit Christi Höllen- und Himmelfahrt. Zum mindesten wird man zugestehen müssen, dass durch das Tammuzfest die Idee der Auferstehung im Orient vorbereitet war[2].

Doch genug hiervon. Jedenfalls werden diese Beispiele wohl genügen zum Beweise, dass sich altbabylonische Stoffe lange erhalten haben. Von dieser Erkenntnis ausgehend, wird

---

[1] A. a. O. S. 331. S. 335 meint er, dass auch das Grab des Scheich Maʿšûq (d. Geliebte) bei Tyrus der letzte Rest des phönizischen Adonis-Dido-Kultus sei. Von den beiden Ruinenstätten ʿAšiq und Maʿšûqa (der Geliebte und die Geliebte) am Tigris werden ähnliche Sagen wie von Hero und Leander erzählt; vgl. VON OPPENHEIM a. a. O. S. 221; 225.

[2] Ich glaube, dass mit dieser Anschauung Stellen wie Dan. 12 2 13 wohl zu vereinen sind.

man vielleicht sogar, wenn man vorsichtig operiert, aus modernen Erzählungen alte Legenden herausschälen können, selbst wenn uns die betreffenden babylonischen Erzählungen nicht mehr erhalten sind. So ist mir im Iraq z. B. die bekannte Midasgeschichte von Alexander, dem Zweigehörnten, erzählt worden. Alexander wollte nicht, dass man erführe, er habe zwei Hörner, und liess infolge dessen jeden Barbier töten, der ihm das Haar zustutzte. Einem gelang es, Alexanders Herz zu rühren, so dass er ihm das Leben schenkte. Er konnte aber seine Wissenschaft nicht für sich behalten, sondern ging ausserhalb der Stadt zu einem Brunnen und rief in ihn hinein: Alexander hat zwei Hörner, Alexander hat zwei Hörner. Später wuchsen hier zwei Rohrstauden empor, die die Kunde von Alexanders Abnormität herumwisperten, bis es die ganze Stadt wusste. Ich glaube nun, annehmen zu können, dass diese Erzählung nicht erst aus dem Griechischen herübergenommen, sondern dass sie im Lande selbst entstanden sei. Das Hauptmotiv nämlich, dass das Rohr wispert und Geheimnisse verbreitet, ist gut altbabylonisch. Im Gilgamosepos thut Ea, der seinen Schützling Xisuthros gegen den Willen der Götter von der Sintflut retten will, ihm den Götterbeschluss auch nicht direkt kund, sondern er teilt ihn einem Rohrzaune mit, und der wispert die Kunde weiter[1].

Auch die in 1001 Nacht erzählte Geschichte vom weissen Achiqar, der von seinem bösen Neffen Nadan vernichtet werden soll, aber gerettet wird und später als Gesandter des Königs von Assyrien nach Aegypten geht, um dem Pharao Rätselfragen vorzulegen, geht jedenfalls auf ein altes babylonisches Original zurück. Die bei Griechen, Syrern und Arabern bekannte Geschichte lässt sich bis zum Buche Tobit zurückverfolgen. Ihr Verfasser kannte sie schon. Aber die Erzählung ist noch viel älter. Merkwürdig ist schon die genaue

---

[1] Siehe MASPERO, Histoire I, 567.

Bekanntschaft des Verfassers mit den Gepflogenheiten des diplomatischen Verkehrs zwischen Aegypten und Mesopotamien, wie er uns dokumentarisch in der Amarnakorrespondenz vorliegt. Dann fällt auch der gut assyrische Name des Neffen Nadan auf. Entscheidend ist aber, so glaube ich, der Name des Hauptshelden selber, des Achiqar. In den Kontrakten aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie, d. h. ungefähr um das Jahr 2000 v. Chr., kommen sehr häufig die Eigennamen A-bu-um-pi-qar und A-chu-um-pi-qar vor, die sicherlich Ab(ch)wiqar oder Ab(ch)jiqar ausgesprochen wurden[1]. In späterer Zeit kommen diese Namen gar nicht mehr vor. Stimmt meine Erklärung, so hätten wir für unsere Geschichte auch gleich die Entstehungszeit. Sie passt auch insofern gut, als, soweit wir wissen, gerade in dieser Zeit ein reges litterarisches Leben in Babylon herrschte und die meisten uns erhaltenen Litteraturdenkmäler die Form bekamen, in welcher sie uns überliefert sind.

Gerade hier könnte man noch lange fortfahren; so hat sich eine Sage von Habil und Babil erhalten, die grosse Aehnlichkeiten mit dem Tantalusmythus aufweist[2] etc. etc., aber das Gegebene mag fürs erste genügen. Ich schliesse mit der Bitte an alle, denen die Gelegenheit sich bietet, wenn möglich das moderne Iraq, die Stätte der ältesten Kultur der Menschheit, auch folkloristisch zu erforschen. Wenn nur erst grosse Sammlungen nach der Art, wie es die Gebrüder Grimm für Deutschland geleistet haben, zur Verfügung stehen werden, wird gewiss auch manches Problem der babylonischen sowohl wie der allgemeinorientalischen Kulturgeschichte in neues und ungeahntes Licht gerückt werden.

---

[1] Der Name ist jedenfalls nicht babylonisch, sondern wie die ganze Dynastie kanaanäisch. Er bedeutet entweder: „Der Vater (resp. Bruder) ist geehrt“ oder „Vater (resp. Bruder) der Ehre“.

[2] Siehe Socin, Diwan aus Centralarabien II, 16, 15.

# Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch.

Von

Dr. **Richard Lasch** in Horn (N.-Oesterr.).

---

In einer früheren Arbeit über die „Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker"[1] haben wir bereits darauf hingewiesen, dass Eklipsen, Erdbeben und Kometen eine Gruppe von seltenen kosmischen Erscheinungen darstellen, deren Auftreten von jeher den Menschen mit Angst und Schrecken erfüllt und zum Suchen nach einer mythologischen Erklärung bewogen hat, welche wohl in erster Linie Mittel und Wege in die Hand geben sollte, das Phänomen selbst zum Verschwinden zu bringen, seiner künftigen Wiederkehr vorzubeugen und endlich irgend welche nachträglich auftretende nachteilige Folgen für die Menschheit abzuwenden.

Tylor, der erste, welcher sich in eingehenderer Weise mit der Untersuchung der Erdbebenmythen beschäftigt hat[2], sucht dieselben allenthalben in Zusammenhang mit dem Mythos vom „Erdenträger" zu bringen und nimmt die Wirksamkeit zweier Prozesse, der Uebersetzung der Erscheinung selbst in die Sprache des Mythus und der rohen wissenschaftlichen

---

[1] Archiv für Religionswissenschaft III, 1900, S. 152.

[2] Tylor, Anfänge der Kultur. Deutsche Ausgabe, I 358—359.

Theorie, für die Entstehung der verschiedenen Sagen und Meinungen von der Ursache der Erdbeben in Anspruch.

Es ist bekannt, dass der Naturmensch bei seiner Erklärung der Naturereignisse von dem Kausalitätsbedürfnis ebenso beherrscht wird, wie der Angehörige zivilisierter Nationen, dabei hat er die Neigung, leblose Dinge zu personifizieren (Vorgänge erst, nachdem sie in Dinge umgewandelt worden sind), und die Ursache aller Geschehnisse nie innerhalb, sondern stets ausserhalb der betreffenden Dinge zu suchen[1]. Diese Eigentümlichkeit der primitiven Denk- und Anschauungsweise und die aus ihr entspringende Neigung, alle Erscheinungen am gestirnten Himmel und auf der Erde äusseren Umständen, der Thätigkeit belebt gedachter Wesen zuzuschreiben, geben für die Entstehung der Erdbebenmythen wohl eine ausreichende psychologische Erklärung. Dagegen vermögen wir nicht, wissenschaftliche Theorie und Mythos im Tylor'schen Sinne von einander zu sondern; uns bedünkt vielmehr, dass im Grunde stets immer dasselbe Prinzip, der Kausalitätsdrang, wirksam ist, und dass die zu seiner Befriedigung eingeschlagenen Bahnen keine verschiedenen Kategorien darstellen, sondern dass es sich nur um verschiedene Entwicklungsstadien eines und desselben psychischen Vorganges handelt. Das Nebeneinandervorkommen der mythologischen und rohwissenschaftlichen Denkweise bei den Naturvölkern erfordert, was die Erklärung der Erdbeben anlangt, jedenfalls ausgiebigere Beweise, als Tylor sie uns zu geben vermag.

Bei der Untersuchung und Erklärung der Erdbebenmythen tritt uns als ein nicht zu übersehendes Moment weiter die beschränkte geographische Verbreitung der bezüglichen Vorstellungen hindernd entgegen. Wo keine Erdbeben vorkommen (wie im grössten Teil des afrikanischen und australischen Kontinentes), fehlt eben jeder äussere Anlass für die Ent-

[1] Vgl. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker S. 252—254.

stehung von Erdbebenmythen. Andererseits kann dort, wo Erdbeben tagtägliches Ereignis sind, eine derartige Angewöhnung und Gleichgiltigkeit der gedachten Naturerscheinung gegenüber Platz greifen, dass positive Begriffe über ihr Wesen gar nicht oder nur in wenig entwickeltem Masse vorhanden sind.

Der nach TYLOR überall, wo Erdbeben vorkommen, verbreitete Mythus vom „Erdenträger“ findet sich in Wahrheit nur in der südasiatischen und nordamerikanischen Mythologie, ohne dass dabei die Analogien zwischen beiden jenen Wert besitzen, welchen TYLOR ihnen beigemessen hat[1]. Warum aber gerade im Vorstellungskreise jener Völker das Bedürfnis sich fühlbar machte, für die Gestalt der Erde und ihre Stellung im Kosmos eine in mythologische Form gekleidete Erklärung zu geben, darüber müssen wir vorläufig die Antwort noch schuldig bleiben. Da die betreffenden Völkerkreise verschiedenen Stufen kultureller Entwicklung angehören, sind wir kaum berechtigt, in dem Kulturstandpunkte allein das ursächliche Moment zu erblicken. Vielmehr müssen äussere Ursachen besonderer Art im Spiele gewesen sein, welche zur Entstehung des Mythus der welttragenden Schildkröte, des Weltebers etc. Anlass gegeben haben.

I. So wie die Naturvölker Krankheit und Tod der Thätigkeit der Geister zuzuschreiben geneigt sind, erklären sie vielfach auch das Erdbeben durch die in verschiedener Weise gedachte Einflussnahme der Dämonen. Die Erschütterung des Bodens kann dabei eine zufällige oder absichtliche sein. So meinen die Dschaggas in Ostafrika, dass durch die Tritte der zu ihrem mangi (Häuptlinge) eilenden Geister das Erdbeben verursacht wird[2]. Nach der Vorstellung der alten Waganda ruht die Erde auf einem grossen Felsen im Nyansa.

---

[1] TYLOR, Urgeschichte der Menschheit. Deutsche Ausgabe, S. 433.
[2] WIDENMANN, Die Kilimandscharo-Bevölkerung. Gotha 1899, S. 34.

Im See haust angeblich ein Sohn des Mukassa (des Gottes des Nyansa), der lange auf dem Rücken hängende Haare und einen Messingspeer haben soll. Wenn dieser kiónka (Gott) schnell geht, entsteht Erdbeben (Mississi)[1]. Nach der Ansicht des Königs von Dahome verursachte der Geist seines Vaters, der sich im Meere badete und dann in die Residenz Agbome zurückkehrte, das Erdbeben in Accra (im Jahre 1862)[2]. Der Geist eines verstorbenen grossen Häuptlings war es auch, der nach der Anschauung des sonst aufgeklärten Bakuenafürsten Setscheli Erdbeben hervorrief[3]. Auch nach dem Glauben der Kwakiutl-Indianer ensteht Erdbeben durch Geisterthätigkeit[4]. Der böse Geist der Juma-Indianer schläft auf dem Berge Avikomé hoch oben am Koloradoflusse. Wird er im Schlummer unruhig und schüttelt sich, so entsteht ein schwaches Erdbeben, dreht er sich aber ganz um, so gerät alles in Schwanken[5].

Bewegungen von Geistern sind auch die Ursache der Erdbeben nach der Anschauung der Bewohner der Insel Rotti in den östlichen Sundainseln, und zwar sind es die ehelichen Zusammenkünfte von ein paar grossen Klippen nahe an der Küste bei dem Orte Termano, von denen man glaubt, dass sie dewata (Geister) und zwar Mann und Frau sind[6]. Die

---

[1] Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika. Berlin 1894, S. 189.

[2] Burton, A mission to Gelele, King of Dahome. Memor. Ed. London 1893, II 17.

[3] Chapman, Travels in the Interior of South Africa. London 1868, I.

[4] Boas im Sixth Report on the N. W. tribes of Canada. London 1890, p. 61.

[5] Gatschet in Zeitschrift für Ethnologie IX, 1877, S. 348; nach Emory (U. S. and Mexican Bonndary Survey. Wash. 1857. I. p. 104) ist es aber kein böser Geist, sondern ein gelehrter und weiser Häuptling, Csoie Mil-li-ket, welcher nach seinem Tode in den Bergen in einer Höhle seinen Wohnsitz genommen hat und, durch die schlechten Handlungen seiner Verehrer aus dem Schlummer geweckt, seine Körperlage verändert und Erdbeben verursacht.

[6] Olivier, Land- und Seereisen in Niederl.-Indien. Aus dem Holl. Weimar 1833, II 261.

gleiche Ansicht scheint auch auf den Philippinen zu herrschen, wenigstens berichtet Marsden nach Thevenot, dass das erste Erdbeben dort durch die Verheiratung des aus dem Knoten eines grossen Bambusrohres entstandenen ersten Menschenpaares hervorgerufen wurde[1]. In Tschiteal wird ein Erdbeben dem Vorüberziehen einer Armee von Feen zugeschrieben[2].

Es ist dem Volksbewusstsein naheliegend, den Wohnsitz der an dem Erdbeben schuldtragenden Geister und Götter unter die Erdoberfläche, in Höhlen, Vulkane oder ins Erdinnere selbst zu verlegen. Oberst Dalton beschreibt, wie unter den Korwas, einem Aboriginerstamme Bengalens, ein wahrscheinlich durch ein Erdbeben verursachtes Rollen in der Höhle, in welcher der Sitz der blutdürstigen Gottheit angenommen wird, furchtbaren Schrecken verbreitete[3]. Auf Kisser (östl. Molukken) wird Erdbeben dadurch verursacht, dass der im Boden Wohnende die Oberfläche schüttelt[4]. Auf Bali werden Erdbeben ebenfalls einer Gottheit zugeschrieben, welche die Unterwelt bewohnt[5]. Auf Neubritannien macht der Geist Kaiia, dem Sonne, Mond und Sterne gehören und der seinen Sitz unter der Erde hat, auch die Erdbeben und vulkanischen Ausbrüche[6].

Die Erdbebengötter der Polynesier sind Tangaroa, Maui und Mafuie, deren Wohnsitz in Vulkane oder in die Unterwelt verlegt wird.

Auf Tahiti heisst „Tangaroa als Herr des Erdbebens und Schöpfer der Sonne O-Mauwe (= Mavi)“[7]. Nach Moeren-

---

[1] Marsden, Beschreibung der Insel Sumatra. Leipzig 1785, S. 333.

[2] O'Brien, Grammar and Vocabulary of the Khowâr Dialect (Chitrâli). Lohore 1895, p. 65.

[3] Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal. London 1872, p. 229.

[4] Riedel, De suik an kroeshaarige rassen tusschen Selebes en Papua, S. 428.

[5] v. d. Tuuk im Journal of Roy. Asiat. Society N. S. XIII, 1881, p. 50.

[6] Parkinson, Im Bismarck-Archipel. Leipzig 1887, S. 151.

[7] Forster, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt 1783, S. 467.

HOUT ist es Tangaroa (Taaroa), der oberste Gott, welcher mit Ohina Tuararo (dem Erdinnern), wohl durch geschlechtlichen Beischlaf, das Centralfeuer und das Erdbeben erzeugt[1].

Auf Hawaii herrscht der Glaube, dass der Erdbebengott Kane-Luu-hanua, der im Feuer wohnt, sich auf die Brust niederlegt und dadurch das Feuer erstickt, wobei die Erde zu beben beginnt[2].

Auf Tonga und Samoa ist es der Nationalheros Maui, der, ein zweiter Kronos, von seinem Enkel Maui Kijikiji (auf Tonga) oder Tiitii (Samoa) besiegt und verstümmelt unter der Erde liegt und durch Umdrehen Erdbeben hervorbringt. Die auf Maui als Erdbebenerreger bezughabenden Sagen lauten folgendermassen:

Tonga. Maui der Enkel (Kijikiji) wird von seinem Vater Maui atalunga zum Grossvater gesandt, um Feuer zu holen. Er erhält dasselbe in einer Kokosnussschale, geht damit weg, bläst es aus, kehrt wieder, wiederholt denselben Streich; beim drittenmal sagt der alte Maui: Nimm alles! Kijikiji nimmt den ganzen Eisenholzbaum, an dem das Feuer brennt. Da erkennt der Alte, er sei mehr als sterblich, und fordert den Enkel zum Ringkampf heraus. Kijikiji wird niedergeworfen, springt auf, stürzt den Grossvater im Schwunge nieder, dass diesem die Knochen brechen und er seitdem lahm und schläfrig, als Gott des Erdbebens, unter der Erde liegt[3]. Wenn er sich wendet, entstehen die Erdbeben; dann schlägt das Volk mit Stöcken

---

[1] MOERENHOUT, Voyages aux îles du Grand Océan. Paris 1837, I 423.

[2] BASTIAN, Inselgruppen in Oceanien S. 276. — Ders., Allerlei zur Volks- und Menschenkunde, I 119. Bei Ellis (Polynes. researches IV 117) kane ruru honua. Tane oder Kane, der Erderschütterer, wurde auch als Donnerer, Kikili, verehrt, so dass er damit zugleich als Gott des unterirdischen Feuers erscheint (ACHELIS, Der Gott Tane. Internat. Arch. f. Ethnographie X, 1897, S. 6).

[3] FARMER, Tonga and the Friendly Islands. London 1855, p. 136.

auf die Erde, damit er ruhig liege[1]. Nach einer anderen Quelle wird sein Wohnsitz im Herzen des Vulkans von Tofua gesucht und wird das Erdbeben entweder durch übermässiges Nicken Mauis oder durch sein Umdrehen von einer Seite zur anderen erzeugt, wenn er durch die Hitze seines feurigen Bettes zu sehr geplagt wird[2]. Statt des Namens Maui wird auch das Wort Mafueke oder Lofia angegeben[3].

Samoa. Hier erscheint Maui unter dem Namen Mafuie als Erreger der Erdbeben. Er war einst viel mächtiger, hat aber, den Samoanern zufolge, von seiner Macht viel verloren. Ein Zauberer, Talago, pflegte die Erde zu teilen, hinabzusteigen und unten sein Tarofeld zu bestellen. Einmal nun begleitet ihn sein Sohn Tiitii, lärmt unten gewaltig und erfährt vom Vater, der vor Mafuie warnt, dass dieser in der Nähe seinen Ofen heize. Tiitii geht hinan und Mafuie fragt ihn: Bist du Taropflanzer oder Taudreher? Taudreher, antwortet der Kleine und dreht Mafuie den rechten Arm um. Wann die Eingeborenen ein Erdbeben spüren, rufen sie: Dank, dass Mafuie nur einen Arm hat! Hätte er zwei, so würde er die Erde in Stücke brechen[4].

Die Version bei Williams ist etwas anders: Tiitii ataranga trägt die Insel Savaii mit seiner linken Hand und würde, wenn er die rechte hätte dazu verwenden können, die Erde schon längst in Trümmer geschlagen haben; in einem Streite mit Mafuie brach der letztere aber Tiitiis linken Arm[5], was

[1] Mariner, Nachrichten über die Tonga-Inseln. Weimar 1819, S. 427. — Lawry, Friendly and Feejee Islands. 2d Ed. London 1850, p. 113.

[2] West, Ten years in South Central Polynesia. London 1864, p. 114.

[3] Wilkes, Entdeckungs-Expedition der Ver. Staaten. Aus dem Engl. Stuttgart und Tübingen 1848, I 335, giebt den Namen Mofueke, West, op. cit. das Synonym Lofia.

[4] Wilkes, Entdeckungs-Expedition der Ver. Staaten, I 211. Als Träger der Erde wird aber nicht Mafuie, sondern der Gott Salefu auf S. 212 angegeben, der sonst nirgends erwähnt erscheint.

[5] Schirren, Wandersagen der Neuseeländer, S. 37, übersetzt fälschlich „rechten Arm“, was mit der im Original vorkommenden Begrün-

zur Folge hatte, dass er schwächlich wurde und die unter den Menschen allgemein verbreitete Schwäche der linken Hand erklärt. Da die Eingeborenen sich beim Erdbeben auf den Boden warfen, in das Gras bissen, Erde herausrissen und in aufgeregtester Weise Mafuie anriefen, er möge ablassen, sonst würde die Erde in Stücke fallen [1], scheint ein sich wiederholender Streit oder Kampf zwischen Mafuie und Tiitii als unmittelbare Ursache des Erdbebens zu gelten. Das geschilderte Benehmen der Samoaner bezweckt selbstverständlich nur, Mafuies Aufmerksamkeit zu erregen, sich ihm besser hörbar zu machen. Aehnlichen Gebräuchen werden wir in Indonesien später mehrfach begegnen.

Am ausführlichsten und verständlichsten ist Turner's Wiedergabe der Sage. Die Samoaner verdanken die Kenntnis der Kochkunst Tiitii, dem Sohne einer Person namens Talanga. Talanga stand in hoher Gunst beim Erdbebengotte Mafuie, welcher in einer unterirdischen Region lebte, wo Feuer beständig brannte. Talanga hatte eine Pflanzung im Reiche Mafuies, in der Unterwelt. Eines Tages folgte Tiitii seinem Vater dahin, erschien vor Mafuie und bat ihn um Feuer. Er erhielt von ihm etwas Glut und briet mit seinem Vater etwas Taro. Bevor jedoch noch die Steine heiss waren, blies Mafuie plötzlich das Feuer aus, worauf Tiitii ihn zur Rede stellte und sich ein Ringkampf entspann, in welchem Mafuies rechter Arm entzwei gebrochen wurde. Tiitii packte sodann auch seinen linken Arm und hätte ihm das gleiche Schicksal bereitet, wenn nicht Mafuie sich für besiegt erklärt und um Schonung gebeten hätte. „Ich brauche diesen Arm, um Samoa gerade und horizontal zu erhalten.“ Dafür gab er Tiitii das Feuer.

---

dung der schwächeren Beschaffenheit des linken Armes der Menschen nicht zusammenstimmen würde. Oder sollte im Original nur ein Druckfehler vorliegen?

[1] Williams, Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands. London 1837, p. 442.

Noch zu TURNER's Zeiten hegten die Abergläubischen auf Samoa die unbestimmte Vorstellung, dass irgendwo im Boden Mafuie hause und durch Stösse an eine von der Erdoberfläche nach unten reichende spazierstockförmige Handhabe die Erde erschüttere. Auch TURNER bestätigt, dass man zu Zeiten eines Erdbebens zu sagen pflegte: „Dank Tiitii, dass Mafuie nur einen Arm hat! Hätte er zwei, wie stark wären erst die Erdstösse!"[1] Hierher gehörig ist auch die Erdbebenerklärung der Vitier, wonach der höchste Gott, Ndengai, im Berge Kauvandra in Vitilevu in einer Höhle lebt und die Form einer Schlange besitzt, deren Umdrehen das Erdbeben hervorbringt (in Lakemba heisst seine Frau Mavuika oder Erdbeben)[2]. Die Identität dieser Mavuika mit dem Mafuie von Samoa und Mafueka von Tonga ist selbstverständlich.

SCHIRREN hat bereits in seinem viel angegriffenen Buche über die Wandersagen der Neuseeländer die Identität der Mafuiemythe von der Entdeckung des Feuers auf Samoa mit der ähnlich lautenden Mauisage von Tonga nachgewiesen[3]. Es sei hier noch erwähnt, dass die Bewohner von Niue (Savage Island) eine der samoanischen ähnliche Version über die Herabkunft (oder richtiger Hinaufkunft) des Feuers haben, nur dass hier wieder Maui, der Vater und Sohn, die Stelle Mafuies und Tiitiis einnehmen[4]. Da jedoch in dieser Sage der Beziehung Mauis zum Erdbeben keine Erwähnung geschieht, wollen wir uns mit derselben nicht weiter beschäftigen.

Bei den Maori werden der Gott Ru, welcher in den Vulkanen und vulkanischen Felsen wohnt, der Vater der Flüsse und Seen, aber auch Tawaki, der Gott des Donners und der Elemente, ein naher Verwandter des Nationalheros Maui als

---

[1] TURNER, Nineteen years in Polynesia. London 1861, p. 235—255.

[2] SEEMANN, Viti. London 1864, p. 390. MEINICKE, Die Inseln des Stillen Oceans, II 37.

[3] SCHIRREN, Wandersagen der Neuseeländer. Riga 1856, S. 37.

[4] TURNER, op. cit. p. 255.

Erreger der Erdbeben angesehen. Tawaki verursacht mit seinem Diener Kataki die Erdbeben, wenn er trunken bei Festen herumtanzt. Von anderen wird der wahrscheinlich zu den Wairua (aus den Menschen hervorgegangenen Göttern) gehörige Rua-moko, einer der Vorfahren, der später selbst göttliche Ehren genoss, als Erderschütterer genannt. Die Erde bebt, wenn er sich im Schlafe umdreht. Damit stimmt freilich nicht eine andere Version, wonach er durch Erdbeben Unglücksfälle warnend anzeigt[1]. Wie sehr trotz des scheinbar so reichlich vorliegenden Materiales so vieles in der Maori-mythologie noch dunkel und unverständlich ist[2], zeigen in deutlichster Weise die mitgeteilten Ansichten von der Entstehung der Erdbeben. Möglicherweise sind die beiden ersten Versionen mit einander identisch; auch der Name Rua-moko erinnert an den Erdbebengott Ru. Jedenfalls ist die Anschauung von einem im Boden hausenden, der Götter- oder Heroenwelt angehörigen Erderschütterer allen angeführten Sagen zu Grunde liegend.

Auch die griechische Fabel leitete die Erdbeben her von im Innern der Erde eingeschlossenen Titanen oder Cyklopen[3]. Doch wurde wohl ursprünglich Poseidon ἐννοσίγαιος als Erderschütterer angesehen, der die Länder erbeben macht und mit seinem Dreizack die Felsen zerbricht[4]. Die nordische Mythologie lässt die Erdbeben entstehen durch Zuckungen des gefesselten Loki, wenn Gifttropfen auf sein Haupt niederfallen[5], oder aus Fafnirs Gang zum Wasser. Die Letten sagen: Drebkuls prügelt die Erde, dass sie zittert[6]. Bei den Kabardinern im Kaukasus ist ein Held an den Elbrus angekettet,

---

[1] Bastian, Inselgruppen in Oceanien. Berlin 1883, S. 148, 155, 190 und 218.

[2] S. darüber Meinicke, Die Inseln des Stillen Oceans, I 322.

[3] Ovid, Metamorph. XII 521.

[4] Herodot VII 129.

[5] Edda Saemundr 69; Snorre Sturl. 70.

[6] Grimm, Deutsche Mythologie S. 777.

wenn er seine Ketten schüttelt, bebt die Erde[1]. Bei den alten Kamtschadalen war der Geist Tuil, der mit seinem Hunde Koseia auf einem Schlitten unter der Erde hin und her fährt, der Erreger des Erdbebens. Wenn sich nämlich der Hund die Flöhe oder den Schnee abschüttelt, so wird die Erde davon bewegt[2]. Bei den alten Mexikanern herrschte die Anschauung, dass die Erde nicht schlechtweg aus Erde und Wasser bestehe, sondern aus einer von vulkanischem Feuer durchzogenen und dadurch verbrannten Erde und Wasser. Die Göttin des vulkanischen Feuers, Teteoinnan, welche wohl ihren Wohnsitz im Innern der Vulkane hat, ist auch Erdbebengöttin und gleich den anderen Feuergöttern Kriegsgöttin. Das Zeichen olin, für den Tag, mit dem die 13. Woche des mexikanischen Kalenders, welche der Teteoinnan geheiligt ist, beginnt und welches wahrscheinlich aus Schmetterlingsfiguren auf Spinnwirteln abzuleiten ist[3], fungirt in den mexikanischen Bilderschriften als Hieroglyphe für Erdbeben[4]. „Wenn man noch hinzufügt, dass in den ‚Anales de Quauhlitlan' (S. 10 in Anal. del Museo National de Mexico III) das Erbeben der Erde als besonderes Zeichen des gegenwärtigen Zeitalters genannt ist, und dem Cod. Teller. Remens. zufolge (Blatt 11, 33 vgl. Bl. 12) die Mexikaner glaubten, die Erde werde durch ein Erdbeben zu Grunde gehen, so ist die Bedeutung der feurigen vulkanischen Erde und des sie repräsentierenden Schmetterlings genügend hervorgehoben"[5]. Die Quichés hatten den Erdbebengott Cabrakan, dessen Name auch als gewöhnliche Bezeich-

---

[1] Bastian, Geographische und ethnologische Bilder. Jena 1873, S. 74.

[2] Steller, Beschreibung von Kamtschatka. Leipzig 1774, S. 267.

[3] Preuss in Zeitschrift für Ethnologie 1900, S. 137.

[4] Duran, Historia de las Indias de la Nueva España. Mexiko 1867, II 187. — Seler, Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung. Congrès Intern. des Américanistes, VII 653.

[5] Preuss, Kosmische Hieroglyphen der Mexikaner. Zeitschrift für Ethnologie 1901, S. 15—16 des Sep. Abd.

nung für Erdbeben gebraucht wurde[1]. Ein Kazike aus Nicaragua erzählte OVIEDO, dass aus dem Krater des Vulkans Masaya ein altes Weib hervorzukommen pflegte, welches Orakel erteilte, Erdbeben und Sturmwellen bewirkte und mit Menschenopfern und anderen Darbringungen gesühnt wurde[2]. Es wird wohl darunter die im Innern des Vulkans hausende Erdgöttin gemeint sein.

Nach dem Glauben der Pehuenchen wohnt im tiefen Innern des Vulkanes Antuco in Chile der Gott Pillan, dem die Blitze und Erderschütterungen zugeschrieben werden[3]. Die Karaiben gaben an, dass die Erde ihren Kindern, den Indianern, durch ihre eigene Bewegung zu wissen thue, dass sie sich ebenfalls Bewegung geben sollten, weshalb sie sich dem Tanze und der Freude hingaben[4]. Diese etwas unverständliche und dem Anscheine nach sonderbare Ansicht wird etwas deutlicher, wenn wir die in Indonesien und Südamerika verbreitete Meinung, wonach bei Erdbeben der Erderschütterer sich überzeugen will, ob noch Menschen auf der Erde sind, zur Erklärung heranziehen. Jede Lebensäusserung der personifizierten Erde musste ihren Kindern, den Menschen, neben Schaden auch unendlichen Nutzen bringen, vor allem gute Ernten und reichlichen Nahrungsvorrat. Daher auch der von SAHAGUN mitgeteilte Brauch der alten Mexikaner, bei Erdbeben ihre Kinder ins Freie zu führen und dabei die Worte zu sprechen: Das Erdbeben wird dich wachsen machen[5]. An die Anteilnahme der Erdgöttin an

---

[1] BRASSEUR DE BOURBOURG, Popol Vouh. Paris 1862. — BRINTON, Essays of an Americanist p. 121.

[2] SQUIER, Nicaragua, deutsch von HÖPFNER. Leipzig 1854, S. 148. — MÜLLER, Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1855, S. 504.

[3] PÖPPIG, Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrome. Leipzig 1835, I 396 und 433.

[4] DE LA BORDE, Histoire natur. des Caraibes p. 454 cit. bei MÜLLER, Geschichte der amerikanischen Urreligionen S. 221.

[5] SAHAGUN, Histor. general de las cosas de la Nueva España. — BANCROFT, Nativ Races of the Pacific States of America, III 121.

den Verrichtungen der Landwirtschaft wurde in Mexiko fest geglaubt; war doch das Erdbeben auch ein Zeichen, dass es höchste Zeit war, den Mais von den Feldern zu entfernen[1]. Auch nach dem Glauben der Papuas von Britisch-Neuguinea bringt das Erdbeben gute Ernten und wird daher eher ersehnt als gefürchtet[2]. Auch bei den Dajak wird die erdtragende Schlange Golang-petak mit den Ernteaussichten in Verbindung gebracht[3].

II. In weiterer Fortentwicklung der Vorstellung, wonach der erdbebenerzeugende Gott oder Geist seinen Wohnsitz im Boden oder selbst im Innern der Erde hat, musste man sehr bald zur Anschauung gelangen, dass derselbe die zumeist vollkommen flach gedachte Erde in irgend einer Weise stütze. Wenn auch zuzugeben ist, dass die Bildung dieser Vorstellung wohl in erster Linie den geistig Vorgeschritteneren und mit grösserer Phantasie Begabten des betreffenden Volkes zugeschrieben werden muss, während die grosse Masse sich einfach mit dem Bewusstsein begnügte, dass die Erdbeben durch den betreffenden Gott oder Geist hervorgerufen werden, so müssen wir uns gegenwärtig halten, dass es der bereits im Eingange erwähnten eigentümlichen Denkweise der Naturvölker unmöglich war, die Erde und das in oder unter ihr wohnende Wesen nicht in dauernde Beziehung zu einander zu bringen. Die einfachste Lösung des Problems war, dass das letztere als Träger der Erde angesehen wurde und die Erdbeben nur eine Störung des sonst sorgfältig erhaltenen Gleichgewichtes bedeuten.

Zu den Geschöpfen, welche als Träger der Erde in der Mythologie der Naturvölker vorkommen, gehören ausser den zumeist in menschlicher Gestalt gedachten Göttern und Geistern auch verschiedene Tiere und fabelhafte Wesen, endlich auch unbelebte Gegenstände.

---

[1] Torquemada, Monarquia Indiana.
[2] Krieger, Neu-Guinea 1899 S. 309.
[3] Perelaer, Ethnogr. Beschrijving der Dajaks S. 8.

1. Geister und Riesen als Träger der Erde. Zu denselben gehören der Riese Atlas der Griechen und der gigantische Omophore der manichäischen Kosmologie. Die Roiare im Astrolabegebirge in Deutsch-Neuguinea glauben, dass Raram auf einem Seil sitzt, welches die Erde umspannt, und das Seil auf beiden Seiten festhält. Wenn ihm nun vom langen Sitzen dass Gesäss wehthut, räkelt er sich auf dem Seile und nimmt eine andere Lage an. Bei dieser Gelegenheit wackelt dann die Erde. Neben Raram steht Tonniffi mit einer grossen Steinkeule, der aufpasst, dass Raram das Ende des Seiles nicht fahren lässt, da sonst die Erde untergehen würde[1]. Bei Besprechung des Mythus von der Entführung des Feuers durch Tiitii erwähnten wir bereits des samoanischen Glaubens, dass der Gott Salefu die Erde stütze[2]. Dagegen erscheint Mafuie nicht als Träger, sondern nur als Erschütterer der Erde. Nach der Meinung der Timoresen wird die Erde auf der Schulter eines gewaltigen Riesen getragen und ändert, wegen der Schwere der Last, ihren Platz von einer Schulter auf die andere. Dieser Platzwechsel giebt Anlass zu den zitternden Bewegungen des sonst festen Bodens[3]. Ta Ywa, der Sonnenheros der Karenen, setzt Schie-oo unter die Erde, um sie zu tragen, und wenn dieser sich bewegt, ist ein Erdbeben[4]. Bei den Azteken fand sich ebenfalls der Glaube an die Erde tragende Götter: „Los temblores y terremotos que en latierra había, los atribuían à que los dioses que tenían en peso el mundo, se cansaban, y entonces se mudaban, y que aquella era causa de los temblores[5].“ Bei den Tschibtschas war der

---

[1] Weiske im Globus Bd. 82, 1902 S. 15.

[2] Wilkes, Entdeckungs-Expedition der Ver. Staaten I 212.

[3] Müller, Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel. Amsterdam 1857, II 264—265.

[4] Mason, Religion, mythology and astronomy of the Karens. Journal of Asiat. Soc. of Bengal 1865, II h. 3 p. 182.

[5] Munoz Camargo, Historia de Tlaxcala. Publ. por A. Chavero. Mexico 1892, p. 131.

Gott Tschibtscha-con oder Tschibtscha-kum der Träger der Erde; er wurde vom obersten Gotte Bochica dafür, dass er die Ebenen und Thäler von Bogota überschwemmte, damit bestraft, dass er die Erde auf seine Schultern nehmen musste; er erzeugt auch die Erdbeben, indem er, wenn er müde ist, seine Last von einer Schulter auf die andere wechselt[1]. Als Gott der Erde war er auch der Gott des Ackerbaues und der Metallarbeiter[2].

In der Kosmologie der nordwestamerikanischen Indianer ruht die Erde auf einer grossen Säule, welche von einem sagenhaften weiblichen Wesen gestützt wird. Bei den Tlinkiten lautet die Mythe nach den Aufzeichnungen von Weniaminow folgendermassen:

Einst lebte ein Geschwisterpaar, der Bruder hiess „Chetl", d. i. Schall, die Schwester „Agischanak", d. h. unterirdisches Wesen. Als das Paar sich aus irgend einem Grunde trennen musste, stieg die Schwester auf einen Berg (Vulkan?) bei Sitka und liess sich hier plötzlich in die Erde hinab. Seitdem sie sich daselbst befindet, stützt sie die grosse Säule, auf welcher die Erde ruht; sonst wäre dieselbe längst umgestürzt und ins Wasser gefallen. Agischanak liebt die Menschen, weil sie auf der Erde Feuer anmachen und sie selbst dadurch erwärmen. Sie ist unsterblich, schläft nie und ist so stark, dass sie selbst von Jēlch, dem Heros und Stammvater der Tlinkit, nicht bezwungen werden kann. Jēlch will nämlich manchmal aus Zorn über den Ungehorsam und über das Blutvergiessen der Menschen dieselben vernichten und versucht dann, Agischanak von der Säule zu entfernen, doch kann er sie nicht bezwingen. Diese Kämpfe aber sind Ursache der Erdbeben[3].

---

[1] Simon, Historia de Tierra-Firma. Parte II noticia IV c. 4, citiert bei Landa, Relation des choses de Yucatan. Paris 1864. Introduction par Brasseur de Bourbourg p. XXXIII.

[2] de Nadaillac, Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten S. 323.

[3] Krause, Die Tlinkit-Indianer. Jena 1885, S. 268—260. Eine

Vielleicht ist der letzte Teil der Sage, namentlich der in ihm vorkommende Ungehorsam der Menschen und ihre versuchte Bestrafung durch Jēlch, welcher stark an den biblischen Bericht von der Sintflut erinnert, auf Einflüsse der Missionäre zurückzuführen. Kürzer und ungeschminkter erscheint die Sage bei dem Nachbarvolke der Tlinkit, den Tschimschian, wonach die an sich flache und runde Erde auf einer Säule ruht, welche von einer alten Frau gehalten wird. Wenn diese sich bewegt, giebt es Erdbeben[1].

2. Tiere als Erdträger. Aus der Vorstellung der in Höhlen unter der Erde hausenden Geister, welche ja gerne Tiergestalt annehmen (wie auf Viti Ndengei die der Schlange), hat sich wohl nach und nach bei einigen Völkern der Glaube an gewisse Tiere herausgebildet, welche die Erde stützen oder tragen. Zumeist sind es Tiere, welchen von Seite der Naturvölker von jeher eine fetischistische Verehrung dargebracht wurde; oder es wurde gar das Totemtier des Stammes, als Ahnherr desselben, als Weltträger gedacht.

a) Schildkröte. Am bekanntesten ist wohl die Vorstellung der Indianer Nordamerikas, wonach die Erde auf einer ungeheuren Schildkröte ruht, deren Bewegungen die Erdbeben verursachen. Die Schildkröte wird daher stets als ein Symbol der Erde betrachtet und wie eine Mutter angeredet. Das Studium der von Charlevoix und Catlin mitgeteilten Schildkrötenmythen ergiebt, dass man es ursprünglich mit einer kosmogonischen Mythe zu thun hat, in welcher die Schildkröte selbst zur Entstehung der Erde in wesentlicher Weise bei-

---

ziemlich gleichlautende Version steht auch bei Holmberg, Ethnographische Skizzen über die Völker des russ. Amerika. Helsingfors 1855, S. 66—67, wo die Trägerin der Erde „Aghischanokhu" heisst, statt des Heros Jēlch jedoch andere, die Menschheit hassende Gottheiten um den Besitz des Pfeilers kämpfend erscheinen. Boas, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin 1895, S. 320, lässt Yētl (Yēlch) an der Erdträgerin ziehen und so Erdbeben entstehen.

[1] Boas, Indianische Sagen S. 278.

trägt[1]. MÜLLER erblickt in ihr ein Symbol der welttragenden Naturkraft[2]. Ein Stamm der Delawaren nannte sich Schildkrötenstamm[3]. In der alten Welt gehört die Sage von der die Welt tragenden Schildkröte besonders Indien an. Dieselbe heisst im Sanskrit Kurmaraja „König der Schildkröten“. WEBER hat nachgewiesen, dass die wahrscheinliche Grundlage der Mythe der Weltschildkröte die im Çatapatha-Brahmana enthaltene Vorstellung vom Weltall ist: die Erde ist die untere Schale der Schildkröte Kurma, die obere Schale, welche wie eine Kuppel über der unteren steht, der Himmel; der zwischen beiden Schalen liegende Leib ist die Atmosphäre[4]. Auch hier war die Schildkröte zuerst ein aus allegorischer Betrachtungsweise hervorgegangenes Symbol der Welt, um sodann zu der mehr untergeordneten Stelle eines Weltenträgers herabzusinken, wobei die in dem, dem spätbrahmanischen Zeitalter angehörigen, Kurma-Purâna ausführlich erzählte Mythe von der zweiten Inkarnation Vischnus als Kacyapa (König der Schildkröten) gewiss nicht ohne bedeutenden Einfluss gewesen ist[5].

Auf indischen Ursprung ist wohl auch die Schildkrötensage der Kalmüken zurückzuführen: Auf dem Meeresboden ist eine ungeheure Schildkröte angespiesst. Wenn nach dem Brande der Sonne alles vertrocknet und verbrannt ist und die Schildkröte die grosse Hitze zu spüren beginnt, dann wird sie

---

[1] LOSKIEL, Geschichte der Mission der mährischen Brüder unter den Indianern Nordamerikas. Barby 1789, I 30. — CATLIN, Die Indianer Nordamerikas. Deutsche Ausgabe. Brüssel 1851, S. 133. — CHARLEVOIX, Hist. de la nouv. France, VI 65, 146. — TYLOR, Urgeschichte der Menschheit S. 432—433.

[2] MÜLLER, Geschichte der amerikanischen Urreligionen S. 122.

[3] HECKEWELDER, Nachrichten von der Geschichte etc. der indianischen Völkerschaften. Göttingen 1821, S. 106, 519, 527.

[4] WEBER, Indische Studien 1856, I 187. — TYLOR, Urgeschichte der Menschheit S. 429—430.

[5] S. DE GUBERNATIS, Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Leipzig 1874, S. 616 ff.

unruhig, dreht sich herum und bewirkt so durch Erdbeben den Untergang der Welt[1].

b) Der Fisch als Träger der Erde. In Japan ist der Erreger der Erdbeben der „Erdbebenfisch“, welcher vom mächtigen Gott Kaschima bewacht wird, welch letzterer auf des Fisches Rücken seinen Wohnsitz hat. Wenn die dadurch hervorgerufene Belastung zu des Fisches Beruhigung nicht ausreicht, so ergreift der Gott sein mächtiges Schwert, das er einst in der Landschaft Hidatschi in die Erde stiess und dessen Griff einen mächtigen Felsen bildet, den Grundpfeiler der Insel Nipon, welcher der Kamamefelsen heisst. Dieses Schwert vermag nur Kaschima zu heben, erfasst er es, so ergreift Furcht den grossen Erdbebenfisch, und ohne dass Kaschima es wirklich zu zücken brauchte, beruhigt sich der Fisch und das Erdbeben hört auf[2]. Es scheint, als ob dieser Mythus aus zwei verschiedenen Meinungen über die Entstehung der Erdbeben durch Verschmelzung hervorgegangen ist und zwar aus dem Glauben an das sich im Erdbeben bewegende, die Welt tragende Tier, welches bei den Japanern, einem seefahrenden Volke, begreiflicherweise als Fisch gedacht wurde (vielleicht haben die in japanischen Gewässern nicht seltenen Walfische als Vorbild dabei gedient), — und aus der Vorstellung von einem in Höhlen, Felsen u. dgl. wohnenden Erdgotte, welcher ja, wie wir schon sahen, bei vielen Naturvölkern die Erderschütterungen verursacht. Da nach Chamberlain[3] in Japan mehrere abergläubische Meinungen über das Erdbeben im Umlaufe sind, werden wir mit der Annahme nicht fehl gehen, dass die beiden in obiger Sage verschmolzenen Anschauungen sich thatsächlich noch im Volksglauben selbständig vorfinden. Bei den Aino auf Jesso finden wir ebenfalls beide Erklärungsweisen im Umlaufe: 1. Die Welt, bezw. die

---

[1] Bastian, Geographische und ethnologische Bilder S 357.

[2] Brauns, Japanische Märchen und Sagen S. 154.

[3] Chamberlain, Things Japanese. London 1898, p. 120.

verschiedenen Inseln, aus welchen sie besteht, ruht auf dem Rücken eines grossen Fisches, welchen die Aino moshiri ikkewe chep, d. h. Rückgratfisch der Welt, nennen. Jedesmal, wenn dieser Fisch sich bewegt, bringt er die Inseln, die auf ihm ruhen, zum Erzittern[1]. DOBROTWORSKI, der hauptsächlich die Aino auf Sachalin (welche sich wohl, weil dem japanischen Einflusse mehr entrückt, auf einer tieferen Kulturstufe befinden, als ihre Brüder auf Jesso) näher studierte, erwähnt als Gott der Erdbeben den Erdgott, der in der Unterwelt wohnt[2]. — Endlich begegnen wir noch bei den Laoten in Siam der Vorstellung von dem grossen Fisch Pla anun, der sich um den Felsen legt, welcher den unter Wasser befindlichen Teil des Berges Zinnalo (des Mittelpunktes der Erde) bildet und durch seine Bewegungen die Erdbeben hervorbringt[3]. Diese Vorstellung ist jedoch zweifelsohne von den Indern entlehnt, der Berg Zinnalo ist der Meru, der Fisch erinnert an das I. oder Fisch-Avatâra von Vischnu, oder ist vielleicht gar nur eine Verballhornung des sogleich zu besprechenden Naga-Mythus.

c) Die Weltschlange als Erregerin der Erdbeben. Während Schildkröte und Fisch vermöge ihrer körperlichen Beschaffenheit zur symbolischen Darstellung des Weltalles bezw. zur Funktion als Weltenträger vorzugsweise geeignet sind, hat die Vorstellung von der Weltschlange ihren Ursprung in den zahllosen Windungen des Schlangenleibes. Die Schlange wickelt sich entweder um die Erdscheibe herum (so wie der Okeanos Homers die Erde auf allen Seiten umschliesst) oder liegt aufgerollt im Innern der Erde, um durch ihre Bewegungen die letztere beben zu machen. Zu einer wirklichen

---

[1] BATCHELOR, The Aino of Japan. London 1892, p. 278.

[2] PFIZMAIER, Untersuchungen über Ainogegenstände. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften Wien, Philos. histor. Klasse, 1883.

[3] BOCK, Im Reiche des weissen Elephanten. Leipzig 1885, S. 155.

Erdträgerin war die Schlange entschieden ungeeignet. Deutlich ist dieser Gedanke in folgender Sage der Winnebago-Indianer Nord-Amerikas ausgesprochen: Der grosse Geist stellte vier gleich grosse Tiere und vier mächtige Riesenschlangen unter die Erde, die sie festhalten mussten. Doch da die Erde immerwährend wuchs, so wurde jenen Tieren mit der Zeit die Last zu schwer und sie waren nicht mehr im stande, sie bei heftigen Stürmen in Ruhe zu halten. Als dies der Schöpfer merkte, schickte er ihnen noch schnell einen riesigen Büffel zu Hülfe, und von nun an stand die Erde fest[1].

Wir sahen bereits oben, wie auf Viti der höchste Gott in Schlangengestalt in einer Höhle bei Na Vatu auf Viti Levu zusammengerollt liegt und durch seine Bewegungen Erdbeben verursacht[2]. Bei den Bagobos auf Mindanao ist ebenfalls eine Schlange die Ursache der Erdbeben. Die Erde selbst wird von einem Pfahl getragen[3]. Auf Flores ist es Ular-Naga, die Drachenschlange, ein Erdgeist, der in der Tiefe wohnt, welcher die Erdbeben erzeugt[4]. Ebenso schreiben die Rottinesen die Erdbeben den schwingenden Bewegungen einer Schlange zu, welche tief in der Erde ihren Wohnsitz

---

[1] Knortz, Märchen und Sagen der nordamerikanischen Indianer, Jena 1871, S. 263—264.

[2] Wenn Bastian (Indonesien I 104) aus unbekannter Quelle angiebt, dass „eine grosse Schlange, Dâg, is the foundation of the Feejees and supports them“, so befindet er sich entschieden im Irrtume. Die Schlange trägt nicht die Inseln.

[3] Schadenberg in Zeitschrift für Ethnologie 1885, XVII 47. Die Vorstellung von einem die Erde tragenden Pfahle findet sich auffallenderweise auch bei den Maori: „Die Erde ruht auf Pfosten, von dem Schöpfer Kai-hongu aufgestellt, an einem nur in den Mysterien benennbaren Ort“ (Bastian, Inselgruppen in Oceanien S. 217). Vgl. auch Hare Hongi, Contest between fire and Water, im Journal Polynes. Society III No. 3 p. 156.

[4] Jacobsen, Reise in der Inselwelt des Banda-Meeres. Berlin 1896, S. 51.

hat und von Zeit zu Zeit von dort hervorkriecht[1]. Auf Galela (Molukken) ist es die Naga genannte Teufelsschlange, die einmal im Jahr durch das Thal zwischen dem Tarakan und Gunong Api ins Meer sich begiebt, welche die Erdbeben erzeugt[2]. Von den Battaks teilt v. BRENNER eine ziemlich ursprünglich klingende kosmologische Vorstellung mit, wonach tief unter der Erde ein grosser Raum sich befindet, in welchem Nipe, die grosse Schlange, und Gôgô, der riesige Taschenkrebs, wohnen. Wenn diese sich bewegen oder gar in Zorn geraten, erzittert die Erde und speien die Vulkane Feuer[3]. Nach dem Volksglauben der Niasser liegt eine grosse Riesenschlange unter der Erde, deren Rachen den Bawa gawawucha bildet, in den die Wasser des Oceans hinabstürzen, damit derselbe nicht zu voll werde und die Erde überschwemme. Schüttelt diese Schlange sich, so entstehen die Erdbeben[4].

Indischen Ursprungs ist zweifellos der Glaube an die Weltschlange oder richtiger ein schlangenköpfiges fabelhaftes Geschöpf, das die Erde trägt oder richtiger umgiebt. Vischnu wird bekanntlich dargestellt als der höchste Gott, der auf dem Rücken einer 1000köpfigen Schlange, Cesha oder Anantâ, „die Unendliche“, schläft[5]. Dieser Cesha ist der König der Nagas, die halb Menschen, halb Schlangen sind und unter der Erde wohnen[6]. W. v. HUMBOLDT hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass eigentlich die Idee des welttragenden Elephanten der ganzen Sage von der Schlange als Trägerin der Erde

---

[1] MÜLLER, Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel II 345.

[2] BASTIAN, Indonesien I 81.

[3] v. BRENNER, Besuch bei den Kannibalen Sumatras. Würzburg 1894, S. 524.

[4] SUNDERMANN, Die Insel Nias und die Mission daselbst. Allgem. Missionszeitschrift 1876 S. 451.

[5] WARD, View of the Hindoos. London 1822, I 3.

[6] WILLIAMS, Indian Wisdom. 3d Ed. London 1876, p. 430.

zu Grunde liegen dürfte und dass der Doppelsinn des Sanskritwortes naga = Elephant und Schlange Verwirrung in die Geschichte gebracht hat[1]. In der That finden wir im Ramāyana (I 41) die Erde von den ungeheuren Köpfen und Rücken von acht männlichen und weiblichen Elephanten getragen (die alle Namen haben) und sind dies die Elephanten der acht Windrichtungen. Wenn einer von diesen seinen Körper bewegt, erzittert die ganze Erde[2]. Einem Niederschlag dieser altindischen Vorstellung begegnen wir im Glauben der Daphtas (eines Bergstammes im Assam-Himalaya), wonach die in der Form viereckige Erde an den vier Ecken durch vier Elephanten getragen wird. Wenn einer derselben, müde werdend, seinen Rücken kratzt, schüttelt er den ganzen Erdboden[3].

---

[1] v. Humboldt, Ueber die Kawi-Sprache I 240.

[2] Williams, Indian Wisdom p. 430—431.

[3] Bastian, Völkerstämme am Brahmaputra. Berlin 1883, S. 16.

(Schluss folgt.)

---

# II. Miscellen.

**Der Fortschritt der Dogmengeschichtsschreibung.** Der Herr Herausgeber hat mich gebeten, eine Anzeige des „Grundrisses der Dogmengeschichte“ von A. DORNER (Berlin 1899) zum Anlass einiger grundsätzlichen Bemerkungen zu nehmen. Ich habe mich zu dem DORNER'schen Buche schon einmal kurz nach seinem Erscheinen geäussert. Was ich damals im Litterarischen Centralblatt (1900 Nr. 5) bemerkt habe, will ich natürlich nicht wiederholen. Ich habe schon dort die Frage wenigstens berührt, ob DORNER's Dogmengeschichte einen Fortschritt in der Bearbeitung dieser Disziplin darstellt, und einiges zur Verneinung der Frage beigebracht. Die christliche Dogmengeschichte nimmt das Interesse aller Religionshistoriker heutzutage so stark in Anspruch, dass es sich schon rechtfertigen dürfte, wenn ich der soeben angedeuteten Frage in dieser Zeitschrift noch etwas näher nachgehe.

DORNER will, wie er im Untertitel seines Buches sagt, eine „Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen“ geben. Er setzt sich mit dieser Begriffsbestimmung in bewussten Gegensatz zu der von der Mehrzahl der Dogmenhistoriker, insbesondere von HARNACK, festgehaltenen engeren Definition, wonach Gegenstand der Dogmengeschichte nur die Dogmen sind, d. h. die von der Kirche festgesetzten Fundamentalsätze des christlichen Glaubens, oder, um Ciceró's in diesem Zusammenhang unendlich oft gebrauchten Satz zu wiederholen, die decreta quae philosophi vocant δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Er begründet seine erweiterte Begriffsbestimmung, die also von der Beschränkung auf die normativen Glaubenssätze absieht und

sämtliche christlichen Lehrbildungen zur Betrachtung heranzieht, damit, dass der Begriff des Dogmas trotz aller kirchlichen Festsetzungen etwas Schwankendes erhält, ferner dass, „würde man die Geschichte der Dogmen als den einzigen Inhalt unserer Disziplin ansehen, man keinen Begriff von der reichen Entwicklung der Versuche christlichen Erkennens gewinnen und dieselben auch falsch beurteilen würde, wenn man ihren Wert nur nach dem bemessen wollte, was in das gemeinkirchliche Bewusstsein in dogmatischer Form überging“ (S. 13). Er betont auch, dass man „innerhalb des Protestantismus, wo man keine Unfehlbarkeit der Kirche kennt, auf die kirchliche Fixierung der Lehre nicht das Gewicht legen kann, wie es in der katholischen Kirche mit ihrer Unfehlbarkeit allerdings geschehen muss“ (S. 12). Scheint hier ein Gesichtspunkt hereinzuspielen, den man von streng wissenschaftlichem Standpunkt aus nicht billigen kann, sofern was der Protestantismus denkt und thut, so wenig zum Massstab gemacht werden kann, wie das Denken und Thun der unfehlbaren Kirche, so ist doch das richtig, dass bei strenger Auffassung des Begriffes Dogma der grösste Teil der Geschichte der protestantischen Lehrbildungen aus dem Rahmen der Dogmengeschichte herausfallen würde. In der That machen die Vertreter der verbreiteten Auffassung entweder vor dem Protestantismus überhaupt Halt oder sie ziehen, indem sie der Fiktion, als habe der Protestantismus Dogmen geschaffen, einen unberechtigten Einfluss auf ihre Dispositionen zugestehen, wenigstens den mit dem Konkordienbuche und den Bestimmungen der Dordrechter Synode abschliessenden Zeitraum der protestantischen Lehrentwicklung in ihre Darstellung hinein.

Ich habe schon früher ausführlich dargelegt, dass und warum ich mit dieser erweiterten Begriffsbestimmung einverstanden bin[1]. Genau genommen ist sie überhaupt die ursprüngliche, denn schon der Verf. der ersten Dogmengeschichte, SAMUEL GOTTLIEB LANGE[2], hatte die Absicht, in seinem leider unvollendet ge-

[1] Vgl. meine Broschüre: Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? Freiburg i. B. und Leipzig 1895.

[2] Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche. Erster Teil. Leipzig 1796.

bliebenen Werk „den ganzen Gang, welchen die Entwicklung der kirchlichen Theologie genommen hat, dem Leser so deutlich als möglich vorzuzeichnen". Nicht zustimmen kann ich DORNER aber, wenn er meint, eine Dogmengeschichte im engeren Sinne würde zu sehr nur praktische Bedeutung für die Kirche haben, um einen wissenschaftlichen Charakter für sich in Anspruch nehmen zu können. Angesichts von HARNACK's berühmtem Buche ist das eine ungeheuerliche Behauptung. HARNACK hat sich mit Bewusstsein auf das altkirchliche Dogma, wie es in den grossen Bekenntnissen niedergelegt ist, beschränkt. Seine Dogmengeschichte ist, wie LOOFS es gut ausgedrückt hat, eine mit Genialität in einen grösseren Zusammenhang gestellte Monographie über die Entstehung und Entwicklung des Dogmas des 4. Jahrhunderts. Thatsächlich hat aber diese Beschränkung den grossen Fortschritt unserer Disziplin mit sich geführt, der uns Jüngeren allen den Antrieb zu weiterer Forschung gegeben und eben damit auch die Aufstellung und Durcharbeitung neuer Probleme ermöglicht hat.

DORNER, der zu diesen Jüngeren nicht gehört, will davon freilich wenig wissen. Bei aller Anerkennung von HARNACK's Werk als einer „litterargeschichtlichen Leistung ersten Ranges" blickt doch durch die Prolegomena des Buches überall, und nicht selten übelwollend, die Auffassung durch, dass HARNACK die Disziplin nicht so gefördert habe, wie der Erfolg seines Buches es zu belegen scheint. Man kann nach DORNER nicht sagen, dass HARNACK's Grundauffassung des Prozesses und sein schliessliches Resultat (nämlich der Gedanke und seine Ausführung, dass das Dogma — dieses bestimmte Dogma — eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei) einen Fortschritt bedeute. „Die Grundauffassung", schreibt DORNER, „ist von einem im Grund dualistischen Gedanken geleitet, von der an KANT anknüpfenden Unterscheidung zwischen theoretischem Erkennen und praktischen Werturteilen. Nur Werturteile und was in deren Bereich liegt, soll im Gebiet der Religion für berechtigt gelten, nur die überweltliche Religion, nicht die Religion der Immanenz. Demgemäss wird auf Christus zurückgegangen, seine Erscheinung und Verkündigung in RITSCHL-

scher Weise im Anschluss an das Judentum als Offenbarung und Reichsgottesstiftung verstanden. Von da aus beginnt unter hellenischem Einfluss ein Verderben des Christentums. Man hat dasselbe mit Kosmologie vermischt, das theoretische und mysteriöse Anschauungselement in den Vordergrund geschoben, das Christentum naturhaft verdorben. Diese Entwicklung, die bis zur Reformationszeit heranreichte, wird in der Reformation sistiert, wenn auch keineswegs konsequent die hellenisierte Dogmatik beseitigt wird" (S. 9). Jeder, der HARNACK's Buch kennt, wird zugeben, dass wir hier ein möglichst unglücklich geratenes Referat vor uns haben. Ich habe mir vergebliche Mühe gegeben, den ersten Satz durch irgend welche HARNACK'sche Worte bestätigt zu finden, davon gar nicht zu reden, dass der Wortlaut auch nur annähernd so sich nirgends findet. DORNER weiss natürlich, dass HARNACK's persönliche religiöse und theologische Stellung von RITSCHL beeinflusst ist, und schliesst nun sofort, dass er demzufolge darauf aus sein müsse, für diese seine persönliche Stellung zu den Problemen an der Geschichte eine Eideshelferin zu suchen. Er kann sich offenbar nicht vorstellen, dass man der Geschichte um ihrer selbst willen nachgeht und nicht danach fragt, ob sie zu den eigenen Wünschen passt oder nicht. Das „demgemäss", das seinen zweiten Satz einleitet, ist dafür charakteristisch. In Wahrheit hat HARNACK nichts ferner gelegen, als die Geschichte in solcher Weise meistern zu wollen. Er hat einfach untersucht und ist dabei zu Ergebnissen gekommen, die sich in dem DORNER'schen Referat allerdings zum fürchten ausnehmen. Wie anders klingt es, wenn man HARNACK selber reden hört, der in seiner Rektoratsrede über „Sokrates und die alte Kirche" (Berlin 1900 S. 3) sagt: „Wie sich die christliche Religion und die griechische Philosophie, oder dass ich besser sage: die griechische Kultur, gefunden und mit welchen Augen sie sich betrachtet haben in dem Momente, als eine der andern zuerst aufleuchtete, wie sie dann ihre Schätze verglichen haben und einiges nun in doppeltem Lichte strahlte, anderes aber erlosch — das ist ein Schauspiel, das zurückzurufen der Betrachtende nie müde werden kann." Mag sein, dass HARNACK vor 16 Jahren dieses Schauspiel nicht ganz so freudig genossen hat

wie jetzt, aber im wesentlichen und in den grossen Momenten überwiegt doch auch in seiner Dogmengeschichte dieses edle Anempfinden gewisse pessimistische Anwandlungen.

Lassen wir also das „demgemäss“ und fragen wir einfach nach dem Sachverhalt. Es „wird auf Christus zurückgegangen“. Darin kann kein Vorwurf liegen, denn da das Christentum als geschichtliche Religion von diesem Christus seinen Ursprung genommen hat, so muss der Betrachter der geschichtlichen Entwickelung des Christentums bei seiner Persönlichkeit einsetzen. Diese Persönlichkeit ist auf jüdischem Boden erwachsen und bewegte sich lebenslang in jüdischem „Milieu“, wie denn auch die ersten Anhänger Juden waren und ihre Predigt sich durchaus auf jüdischen Voraussetzungen erbaute. Ich weiss also nicht, wie der Historiker Christus anders als „im Anschluss an das Judentum“ verstehen und würdigen soll. Auch darüber, dass seine Erscheinung und Verkündigung als Offenbarung (Gottes) und Reichsgottesstiftung verstanden werden muss, sind sich alle urteilsfähigen Historiker einig, und Dorner hat sich wohl gehütet, auch nur eine Stelle beizubringen, die diese Ansicht widerlegen würde. „Von da aus beginnt unter hellenischem Einfluss ein Verderben des Christentums.“ Das „von da aus“ ist unverständlich, der Satz selbst schief. Niemand kann herauslesen, dass Harnack sagen will und dafür den geschichtlichen Nachweis erbracht hat, dass das Christentum, nachdem es den jüdischen Mutterboden verlassen hatte, auf hellenischem Boden ein anderes geworden ist, weil es sich ganz anderen Konstellationen gegenüber sah, ganz andere Einflüsse auf seine Entwickelung wirksam wurden. Auch das ist mit Händen zu greifen. Jeder Sachkenner weiss, dass uns aus den Urkunden des nachapostolischen Gemeindechristentums, von Gnostikern und Apologeten gar nicht zu reden, eine völlig andere Luft entgegenweht wie aus denen der Urzeit, und dass diese Veränderung nur aus der Umwälzung aller Lebensbedingungen erklärt werden kann. Allerdings wird er, wenn er dieser so beachtenswerthen Erscheinung nachgehen will, von Dorner im Stiche gelassen: denn dessen beide erste Abschnitte: „Die Zeit der apostolischen Väter im Anschluss an die apostolische Zeit (unmittelbare Darstellung des

christlichen Inhalts ohne wissenschaftliche Präzision)" und: „Das Zeitalter der Apologeten (das Christentum als das höchste Wissen, vollkommene Philosophie)" verraten, auch abgesehen davon, dass in ihnen nicht Zusammengehöriges in fast souveräner Weise durcheinander gewürfelt ist, hierfür nicht das geringste Verständnis. Es ist ferner eine einfache Thatsache, die aus der Geschichte der Lehre, des Kultus, der Verfassung auf Schritt und Tritt belegt werden kann, dass bei der Anpassung des Christentums an die neuen Verhältnisse in der Gestalt der alten katholischen Kirche sein inneres Leben vielfach gelitten hat. Freilich hat es die es umgebenden Naturreligionen vielfach zu sich heraufgezogen, und bei dem Siege über sie hat es eben sein geistiges Uebergewicht glänzend bewährt. Aber welcher Sieg auch auf geistigem Gebiete wird ohne Verluste erkauft, und wo treten uns solche Verluste deutlicher entgegen als in der Geschichte der katholischen Kirche und wiederum nicht zuletzt der katholischen Lehre? Es giebt thatsächlich Perioden in dieser Geschichte, bei deren Betrachtung man die Empfindung nicht los wird, dass es sich um einen Pyrrhussieg gehandelt habe. Dass in dieser Beziehung die Reformation nach langer Zeit eine segensreiche Einwirkung übte, wird der echte Historiker, sein Bekenntnis mag lauten wie es will, nicht leugnen können. Im Uebrigen werden bei der Beurteilung des Prozesses die Meinungen stets auseinandergehen.

Das griesgrämige Resumé der Harnack'schen Geschichtsbetrachtung ist bei Dorner im letzten Grunde durch tieferliegende Erwägungen bestimmt. Wie einst Baur der rationalistischen Geschichtsschreibung vorwarf, dass sie in der Dogmengeschichte „nur Einzelnes, Zufälliges, Willkürliches, Subjektives, stets Veränderliches und bunt durcheinander Laufendes" zu sehen vermöge, ohne die „Einheit eines bewegenden Prinzips" anzuerkennen[1], so urteilt auch Dorner, man könne nicht — wie

---

[1] Vgl. J. C. Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. 1. Band. Leipzig 1865, S. 136. Ich rate den Historikern, einmal die mit philosophischen Schlagwörtern förmlich gespickten Schlussseiten der Einleitung (134—137) mit den freilich nüchternen, aber treffenden Er-

seiner Meinung nach die moderne, durch HARNACK in Fluss gebrachte Ansicht thut — dabei stehen bleiben, bloss die Veränderungen in der Entwickelung festzustellen und aus äusseren Ursachen zu verstehen. Er meint demgegenüber: „Es muss (?) ein innerer Fortschritt in der Geschichte stattfinden, wenn sie wirklich Entwickelung sein soll. Das ist aber nur möglich, wenn durch die ganze Entwickelung ein einheitliches Prinzip sich hindurchzieht, das in fortschreitendem Masse der Erkenntnis sich aufschliesst" (S. 18). Leider kommt er aber, wenn es nun gilt, dieses einheitliche Prinzip aufzuzeigen, so wenig wie BAUR über abstrakte philosophische Erörterungen hinaus. Mit „müssen" und „Entwickelung" und „einheitlichem Prinzip" ist uns herzlich wenig geholfen, so lange wir nicht wissen, was wir uns dabei zu denken haben. Das aber erfahren wir bei DORNER so wenig wie bei BAUR. Ich frage mich bis zur Stunde vergeblich, was denn das „christliche Prinzip" anders sein soll als die in der Person Christi der Welt aufgeschlossene göttliche Offenbarung. Es kann sich ja jeder Betrachter zu dieser Offenbarung für seine Person stellen wie er will, er kann sie für etwas objektiv Begründetes, für supranatural, für eine Illusion, für eine Täuschung halten, um die Thatsache, dass bis zum heutigen Tage die ganze Christenheit diese Offenbarung für etwas nicht Ueberbotenes hält, kommt er doch nicht herum[1]. Es ist aber eine unendlich reizvolle und lohnende Aufgabe, zu verfolgen, wie die Christenheit sich jeweils zu diesem ihrem „Prinzip" gestellt, in welchen Formen sie es zu erschöpfen versucht hat. Darum habe ich schon an anderer Stelle gesagt[2]: „Es handelt sich in der Dogmengeschichte um die Geschichte der Formen, in denen eine religiöse Idee sich entwickelt hat. Diese Entwickelung ist in der christlichen Religion von der Vorstellung beherrscht, dass die religiöse Idee ihre Wirklichkeit und Wirk-

---

wägungen im Vorwort und in den einleitenden Partieen des oben zitierten LANGE'schen Buches zu vergleichen.

[1] Ich vermute, dass DORNER auch einen Satz, wie den oben ausgesprochenen, nur unter dem dogmatischen Gesichtspunkt zu fassen weiss, während er doch eine geschichtliche Thatsache festlegen soll.

[2] A. a. O. S. 23f.

samkeit in der Person Jesu Christi und nur in dieser habe, deren Leben, Lehren und Leiden sich durch Jahrtausende hindurch für eine Gemeinde ungezählter Seelen als heilbringend erwiesen hat und fortdauernd erweist. Nach wie vor ringt menschliche Kraft mit dem Versuche, den Wert dieses Geisteslebens in bestimmten Formen zu erfassen, und alle christliche Theologie erscheint so als das Ringen des kleinen menschlichen Geistes, die gewaltige Macht der in der Person Jesu verkörperten religiösen Idee dem zeitgeschichtlich bedingten Verständnis in möglichst angemessenen Formeln nahe zu bringen." Von diesem Standpunkte aus kann ich (und könnte vermutlich auch HARNACK) die Worte gern unterschreiben, in denen DORNER der von ihm verurteilten HARNACK'schen Betrachtungsweise, die nach ihm die Entwickelung des Christentums strenggenommen leugnet, seine Auffassung entgegenstellt: „Man kann vielmehr die Entwickelung des christlichen Prinzips auch so denken, dass es die Welt zu durchdringen sucht, und in der Geschichte der Lehre eine wesentliche Seite des Durchdringungsprozesses des christlichen Prinzipes mit der jedesmal gegebenen empirischen Wirklichkeit der Völker und ihrer Bildung in Form des Bewusstseins finden wollen" (S. 19). Wüsste man nur, was denn nun nach DORNER das christliche Prinzip ist! Ich fürchte, seine Umschreibung dieses christlichen Prinzipes ist nichts als ein Rückfall in jene philosophische Geschichtsbetrachtung, die uns Steine, d. h. philosophische Formeln, statt Brot, d. h. geschichtliche Anschauung bot. Ich habe schon in meiner eingangs erwähnten Anzeige darüber Klage geführt, welchen Mangel an geschichtlichem Blick und Verständnis, wenigstens in den Partieen, die ich aus den Quellen zu beurteilen vermag, der Verf. bekundet. Man möge die Verstösse, die ich geltend machte, dort nachlesen; sie wären unschwer zu vermehren[1]. Und ein Mann, in dessen Darstellung der heissblütige Augustin wie ein trockener Gelehrter erscheint, wagt es, von HARNACK

[1] Z. B. durch den Hinweis darauf, dass DORNER in dem Abschnitt: „Das Christentum als das höchste Wissen, vollkommene Philosophie" auch den Irenäus, den ausgesprochenen Gegner der Philosophie und gänzlich unphilosophischen Kopf, behandelt!

zu schreiben, dass er sich „mit einer gewissen (!) Kongenialität in das Werden und geistige Schaffen grosser Kirchenlehrer hineinversetzt habe“. Risum teneatis, amici! Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, dass DORNER bei seiner Darstellung der Entwickelung des trinitarisch-christologischen Dogmas (er schreibt, ganz unhistorisch, christologisch-trinitarischen) von HARNACK's Fragestellung soweit abhängig ist, dass er den Abschnitt betitelt: Das Christentum in griechischer Modifikation!

Mit alledem sind wir freilich der Antwort auf die Frage nicht überhoben, wo denn nun nach unserer Meinung der Fortschritt der Dogmengeschichtsschreibung zu suchen sei. Wir können doch nicht bei HARNACK stehen bleiben. In gewisser Beziehung wird es bis auf Weiteres doch der Fall sein. Wenigstens bekenne ich mich zu der Ueberzeugung, dass soweit es sich um die engere Frage der Entstehung und Entwickelung des altkirchlichen Dogmas handelt, HARNACK die Töne angeschlagen hat, die noch auf lange hinaus bei allen ernst zu nehmenden Forschern Widerhall finden werden[1]. Man kann ohne Uebertreibung behaupten, dass HARNACK diese Provinz für die wahrhaft geschichtliche Betrachtung zuerst und endgültig erobert hat. Im einzelnen mag vieles zu korrigieren, und bei der Beurteilung des Prozesses kann man, wie schon bemerkt wurde, abweichender Meinung sein. Insbesondere gilt das von dem älteren Stadium, dem Zeitalter der Entstehung einer formulierten Glaubensregel.

Aber nur eine Provinz ist erobert! Sind unsere Bemerkungen darüber richtig, dass HARNACK's Dogmengeschichte nur einen Ausschnitt aus der Geschichte der christlichen Lehre behandelt, der sich im wesentlichen mit der Entwickelung auf dem katholischen Boden deckt, so ist die Frage berechtigt, ob denn nun die geschichtliche Betrachtung auch darüber hinaus schon Erfolge zu verzeichnen hat, die ihr gestatten würden, einen Augenblick auf ihren Lorbeeren auszuruhen. Es handelt

---

[1] Es ist wünschenswert, dass von katholischer Seite eine kritische Darstellung dieses Themas, die des Namens wert wäre, erscheinen möchte. EHRHARD hat sie versprochen, und er ist auch der Mann dazu, sie zu schreiben. Freilich, ob ohne in Konflikte zu geraten?

sich um zwei grosse Perioden, um die urchristliche und um die reformatorische bezw. nachreformatorische Zeit. Ueber den Stand der kritischen Erforschung der reformatorischen und nachreformatorischen Lehrentwickelung kann ich aus eigener Arbeit kein sicheres Urteil abgeben, sondern kann nur von einem Eindruck reden. Mein Eindruck aber ist, dass wir auf diesem Gebiete geschichtlicher Betrachtung noch sehr weit zurück sind. Auch die Lektüre der DORNER'schen Darstellung, die allerdings durch die Anwendung abstrakter Kategorien vielfach schwer verständlich und noch schwerer geniessbar ist, hat mich darin wieder bestärkt. Möglicherweise, ja wahrscheinlich, liegt uns die Zeit noch zu nahe, stehen wir ihren Fragestellungen noch nicht frei genug gegenüber, um sie unparteiisch und objektiv betrachten zu können. Vielleicht ist auch die kritische Kraft der letzten Jahrzehnte zu sehr durch die Erforschung der älteren Perioden in Anspruch genommen worden und ist die Zeit nicht mehr fern, da sie sich auch in der letzten grossen Periode bethätigen wird. Anders steht es mit der geschichtlichen Betrachtung der urchristlichen Religionsgeschichte und Lehrentwickelung. Seit für die jüngere Generation der Forscher die Vorurteile gefallen sind, die für das ältere Geschlecht mit dem „Dogma vom Neuen Testamente" verbunden waren [1], und man erkannt hat, dass die überlieferte Behandlung der Disziplin des Neuen Testamentes den Reichtum der urchristlichen Religions- und Lehrgeschichte nicht annähernd zu

---

[1] Ich muss dabei bleiben, dass mein Giessener Programm von 1896 über „Das Dogma vom Neuen Testamente" dieser natürlich schon verbreiteten Erkenntnis zum erstenmal öffentlich grundsätzlichen Ausdruck gegeben hat. Wenn besonders die Vertreter der sog. liberalen Theologie der Meinung waren, dass dieses Programm eigentlich „nichts neues enthielt", so täuschen sie sich. Die liberale Theologie ist es gewesen, welche das „Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften" selber (vgl. FRANZ OVERBECK's Baseler Programm von 1871) durchgesetzt hat. Dieses Problem ist freilich erledigt und hat den umfassenderen Fragen, die die Jüngeren beschäftigen, Platz gemacht. Wie hoch ich BAUR's und noch mehr SCHWEGLER's Bedeutung als Pioniere der geschichtlichen Betrachtungsweise einschätze, habe ich a. a. O. S. 24 ff. deutlich gesagt.

erschöpfen vermochte, ja die bessere Erkenntnis geradezu verbaut hat, sind auch auf diesem Gebiete gewaltige Fortschritte gemacht worden. Die Arbeiten der jüngeren Generation unserer Theologen von BALDENSPERGER bis auf WERNLE[1] sind Marksteine auf diesem Wege. Sie und die rege, freilich von den theologischen Forschern zum Schaden der Sache nicht genug beachtete und ausgenutzte Beteiligung der nichttheologischen Religionshistoriker sind erfreuliche Anzeichen dafür, dass eine durch die Tradition weder negativ noch positiv gebundene, eben darum aber auch der Tradition Verständnis entgegenbringende Forschung[2] auf dem besten Wege ist, sich auch dieser wichtigen, weil grundlegenden Periode des Christentums ruhig, unparteiisch, objektiv gegenüberzustellen und den Versuch zu machen, sie nach ihren eigenen Voraussetzungen kennen zu lernen[3]. Dass auch diese neue Betrachtungsweise noch Vorurteile abzustreifen hat, ist leicht verständlich und lange nicht so bedauerlich wie die Thatsache, dass die wenigsten Leser, zumal unter den Theologen, bei der Lektüre dieser Bücher von

---

[1] In WERNLE's geistvollem Buche: „Die Anfänge unserer Religion" (Tübingen u. Leipzig 1901) hat man den ersten gelungenen Versuch, die ganze urchristliche Entwickelung vom geschichtlichen Standpunkt in grossem Wurfe zu zeichnen.

[2] Das vielberufene und ebenso oft missverstandene Wort von HARNACK: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition" (Die Chronologie der altchristlichen Litteratur, Leipzig 1897, S. X) giebt dieser Erkenntnis den besten Ausdruck.

[3] Eine solche Betrachtungsweise braucht nicht folkloristisch zu sein, wie LÜDEMANN in seiner Besprechung von WEINEL's Geist und Geistwirkungen im Theol. Jahresbericht 19, 1899, S. 196 zu befürchten scheint: denn sie beabsichtigt durchaus nicht, das eigentümlich Wertvolle der höheren Religionen, also auch des Urchristentums, aus den Phänomenen der niederen Religionen abzuleiten. Freilich aber ist, wie noch jüngst der leider so plötzlich verstorbene L. MARILLIER ausgeführt hat (vgl. seinen in der Rev. de l'Histoire des Religions 43, 1901, S. 166—183 abgedruckten Vortrag), die Folklore (Volkskunde) das unentbehrliche Mittelglied, das uns ermöglicht, die grossen Religionssysteme mit ihren fernen und sozusagen unterirdischen Beziehungen in Verbindung zu setzen und so die richtige Würdigung vorzubereiten.

ihrer liberalen oder orthodoxen oder vermittlungstheologischen u. s. w. u. s. w., d. h. von ihrer persönlichen Stellung zu den Glaubensfragen, abzusehen den guten Willen und die nötige Kraft besitzen. In DORNER's Buch sind ohne Zweifel die ersten, sich mit der vorkatholischen Zeit beschäftigenden Abschnitte am schwächsten ausgefallen. Nicht deshalb allein, weil DORNER sich in einer bei seiner Begriffsbestimmung übrigens unverständlichen Weise darauf beschränkt, „hier nur die Resultate der neutestamentlichen Theologie zu rekapitulieren“ (S. 34), sondern weil er für die durch den Gang der geschichtlichen Betrachtung aufgeworfenen Probleme auf dem Gebiete der urchristlichen Lehrentwickelung schlechterdings kein Verständnis zeigt. Die geradezu erstaunliche Dürftigkeit, mit der auf kaum drei Seiten die nachapostolische Lehrentwickelung — einschliesslich des Ignatius! — abgemacht wird, kann ja ihren Grund nicht darin haben, dass auch hier die Ergebnisse einer anderen Disziplin zusammengefasst werden, denn diese Entwickelung wird in der landläufigen neutestamentlichen Theologie gar nicht berührt, sondern nur darin, dass DORNER sie für unerheblich hält. Und doch liegen gerade hier die wichtigsten Fragen verborgen. Wenn man sich über Gottesbegriff, Christologie, Heilsgüter dieser Zeit nicht klare Vorstellungen gemacht hat, kann von einem Verständnis der Entwickelung, die von der apostolischen zur altkatholischen Zeit führt, keine Rede sein. Dass man sich dabei auf die „apostolischen Väter“ (eine rein gelehrte Kategorie, mit der der Historiker nicht arbeiten sollte) nicht beschränken darf, sondern die sogenannte apokryphe Litteratur in reichem Masse heranziehen muss, ist freilich selbstverständlich. Bei DORNER finde ich dennoch keine Spuren davon, dass er sich darum bemüht. Der kümmerlichen Behandlung der nachapostolischen Zeit ist es wohl auch zuzuschreiben, dass wir über die Entstehung der ersten Glaubensregel, eines der Hauptprobleme, wenn nicht das Hauptproblem des geschichtlichen Prozesses im 2. Jahrhundert, gar nichts erfahren. Die Fragen, nicht nur die litterarischen, sondern mehr noch die dogmengeschichtlichen, die sich um das römische Symbol konzentrieren, scheinen für DORNER nicht vorhanden zu sein, gewiss einer der schwersten Mängel seiner

Darstellung, die eben darum völlig in der Luft schwebt. Eine „Geschichte des christlichen Bewusstseins, wie es sich in der Lehre vorstellt“ (S. IV), ist ohne eine Erörterung gerade dieser Fragen ein Unding, da auch die rein lehrhaften Aeusserungen der späteren kirchlichen Theologen sonst ganz unverständlich bleiben. Ein sorgfältiges Studium von KATTENBUSCH's freilich nicht leicht zu lesendem, aber um so gründlicherem Werke über „das apostolische Symbol“ ist dafür unerlässlich. Ich finde keine Stelle in DORNER's Buche, die zeigt, dass er sich damit beschäftigt hätte. Wenn er am Schlusse seines Vorwortes versichert, dass seine philosophischen Studien ihn nicht gehindert hätten, in dem historischen Gebiet der christlichen Lehrbildung mancherlei Studien zu machen, so liegt mir natürlich ganz fern, in diese Aussage Zweifel zu setzen. Nur kann ich nicht finden, dass sein Buch, sofern es beansprucht, einen Fortschritt in der Dogmengeschichtsschreibung darzustellen, in den Partieen, die ich zu beurteilen mir erlauben darf, davon viel verrät. Es klingt ja ganz schön, wenn DORNER schreibt: „Mir scheint es nicht vom Uebel, wenn auch Systematiker sich um dieses Gebiet kümmern, wäre es auch nur, damit der Vereinzelung des gewaltigen historischen Materials ein Gegengewicht zur Seite tritt und das Märchen zerstreut wird, dass es zu irgend einer Zeit möglich sei, eine christliche Weltanschauung zu gestalten, wenn man der philosophischen Bildung den Rücken kehrt“ (S. V). Geschichtlich angesehen ist dieses letzte Urteil falsch: denn der Versuch ist oft genug und nicht erfolglos gemacht worden. Ob es wünschenswert ist, christliche Weltanschauung und philosophische Bildung von einander getrennt zu halten, ist eine andere Frage. Nicht wünschenswert ist jedenfalls, dass die geschichtliche Entwickelung durch die Brille philosophischer Kategorieen geschaut werde, und um diesen Preis möchten die Historiker die Mitarbeiterschaft der Systematiker nicht erkaufen.

Giessen. G. Krüger.

---

## Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt.

Zu den interessanten Einzelheiten, die Länder und Zeiten überbrücken, weil sie auf scheinbar zwingenden logischen Schlüssen beruhen, gehört der Glaube, dass Zwillingsgeburten Unglück bedeuten. Ehe wir zum Verständnis dieser eigentümlichen Volksmeinung durchzudringen versuchen wollen, sei es gestattet, einiges bisher unbenutzte Material zur Diskussion des in Frage stehenden Problems beizubringen.

In der altindischen Litteratur findet sich die Auffassung von dem durch Zwillingsgeburten hervorgerufenen Verhängnis nicht selten vertreten. Ein Vedatext[1] erklärt es als ein Unglück, wenn Zwillinge geboren werden. Diese Meinung findet sich indes schon, und zwar in ausgedehntem Masse, in einem noch älteren Text[2] vor, welcher erklärt: „Wenn die Frau jemandes, der bei einer Opferhandlung beschäftigt ist, oder wenn die Kuh eines solchen Zwillinge gebärt, was ist dafür die Sühne?“ Also verunreinigen solche Geburten. Das Kaus. Sutr. 109 schreibt eine Sühne für die Geburt von Zwillingen aller Tiergattungen, die sonst solche nicht zu bringen pflegen, vor, speziell ist sie bei den zwei wichtigsten Haustieren, Esel und Pferd, nötig (ibid. 110), desgleichen namentlich auch beim Menschen (111). Oder aber man soll das Zwillingspaar, das eine Kuh gebärt, wegschenken. Also auch hier wird ein böses Omen darin angenommen. In der Profanlitteratur findet sich dieselbe Idee mehrfach ausgesprochen. Die indische Mythologie scheint dergleichen Vorstellungen noch nicht zu kennen, was wohl daraus zu erklären ist, dass die in späterer Zeit für diesen Glauben aufkommende physiologische Erwähnung in der ältesten Aera noch nicht existierte. Wenigstens haben wir keinen Anhalt dafür, dass der Saraṇyū, der Gemahlin Vivasvants, die Geburt von Zwillingen zum Vorwurf gemacht worden sei[3].

Genau dieselbe Auffassung, die wir hier massgebend sehen, findet sich im alten Assyrien und Babylonien. So erklären z. B.

---

[1] Atharvavedapariçiṣṭa § 3 V. 14.

[2] Aitareyabrāhmaṇa 7, 9.

[3] Cf. Ṛgveda 10, 17, 1f. Nirukta 12, 10, 11.

die Priester, die für das Heil des Königs zu sorgen haben, es für ein ungünstiges Omen, wenn ein Weib Zwillinge gebärt, von denen das eine ein männliches, das andere ein weibliches Wesen ist[1]. Dann wird zwar das Land nicht darunter leiden, aber das Haus, in dem das Kind geboren ist, wird Unglück haben. Wenn die beiden Zwillinge gesund geboren sind, die rechte Hand des einen aber unter Verstümmelung leidet, so wird der König mit Gewalt getötet, das Land wird verringert werden. Wenn keines der beiden lebenden Zwillinge eine rechte Hand hat, so werden die Produkte des Landes von dem Feinde verzehrt werden. Wenn dem einen der lebenden Zwillinge der rechte Fuss fehlt, so wird ein Feind für ein Jahr die feste Ordnung des Landes zerstören. Wenn eine Stute verschieden-geschlechtige Zwillinge gebärt, von denen jedes nur ein Auge hat, so wird der Feind triumphieren und Babylonien verwüsten[2]. Wir sehen, dass die Kasuistik, die dem Aberglauben so charakteristisch eignet, hier unter der Herrschaft eines eng in sich geschlossenen Priesterstandes bis ins Extrem getrieben ist. Fälle, die niemals praktisch möglich waren, werden als aus der Erfahrung geschöpft angegeben. Die schale Tendenzarbeit einer früheren Zeit zeigt sich hier in krassester Weise. Noch behaupten die alten semitischen Texte, dass die Geburt von Zwillingen, die wir ausnahmslos als übles Omen auftreten gesehen haben, dann ein günstiges sei, wenn das Pärchen im königlichen Hause geboren würde[3].

Um gleich ein drittes, uraltes Kulturvolk heranzuziehen, so bemerke ich, dass auch den alten Aegyptern ähnliche Vorstellungen nicht fremd waren[4].

Kurz sei noch an die bekannte Thatsache der gleichen Ideenverbindung bei primitiveren Völkern erinnert. Bei manchen Negerstämmen werden Zwillinge und alle Kinder, die auf das vierte folgen, getötet[5]; auch viele Indianer bringen eines von

[1] Yastrow, Rel. of Assyria and Babylonia 385f.

[2] Ibid. 396.

[3] Ibid. 391.

[4] Cf. Mélanges Égyptologiques 3te série tome 2; Wiedemann, Rel. d. a. Aeg. 263.

[5] Gerland und Waitz 2, 124.

den Zwillingen um, weil sie diese Geburten wegen ihrer Tierähnlichkeit scheuen und sie sie überdies als ein Zeichen der Untreue der Frau ansehen. Aus letzterem Grunde handeln z. B. die Salivas, Indianer von Guiana, ebenso. Bei den Chibchas wird von den zwei Kindern eines getötet, weil die Geburt von zweien als ein Beweis grober Ausschweifungen gilt[1], das gleiche geschieht bei den Hottentotten[2]. Nach Ansicht der Mexikaner liess eine Zwillingsgeburt den Tod von Vater und Mutter voraussehen, weshalb man auch hier ein Kind ermordete[3]. In Abessynien gilt es für Sünde, Zwillinge zu gebären[4].

Zum Verständnis dieses eigentümlichen Glaubensgebildes verhilft uns ein indischer Text. Nach ihm[5] soll der Gott der Zeugung dem Maultier das Sperma genommen und es in verschiedene Tiere hineingelegt haben, so z. B. in die Stute. Daher heisst diese zweisamig: sie gebärt das Ross und den Maulesel. Nun wurde der Same des Maulesels auch in den Menschen hineingelegt. Deshalb gebärt dieser Zwillinge. — Die sehr durchsichtige Fabel zeigt, dass Doppelgeburt auf Doppelbefruchtung zurückgeführt wurde. In der Aera der Monogamie muss mithin die Zwillingsgeburt als Folge eines Ehebruchs hingestellt und mithin für verhängnisvoll erachtet worden sein. Ehe man zu der Erkenntnis vorschritt, dass der einzelne Samenerguss Milliarden von Spermatozoën als Lebenskeime enthalten könne, war die Auffassung, als sei er der sich substanziell nicht umgestaltende, sondern vielmehr durch Wachstum und Gestaltveränderung allmählich heranreifende Keim der empirischen Erscheinung des Menschen die einzig mögliche und notwendige.

Königsberg i. Pr. Julius von Negelein.

---

[1] Ibid. 4, 367. [2] Ibid. 2, 340. [3] Ibid. 4, 164.
[4] Ibid, 2, 504.
[5] Taittirīyasamhita 7, 1, 1, 3.

# III. Litteratur.

Germanische Mythologie von **Eugen Mogk.** Zweite verbesserte Auflage. Stuttgart, Karl J. Trübner. 1898. VI u. 177 S. M. 4.50

Den Lesern dieser Zeitschrift ist MOGKs Grundriss längst kein Fremder mehr; seit seinem Erscheinen in der ersten Auflage von PAULs Grundriss der germanistischen Philologie (1890) hat er sich verdienter Anerkennung als ebenso nützliche wie tüchtige Leistung erfreut; es ist daher dankbar zu begrüssen, dass der Verleger nun beim Erscheinen der zweiten Auflage dieses grossen Werkes die einzelnen Abschnitte auch separat in Buchform herausgiebt und dadurch weiteren wissenschaftlichen Kreisen, die nur an Einzelteilen des germanischen Gebietes Interesse haben, bequem zugänglich gemacht hat. Dem Leserkreise des Archivs wird dies gerade in Bezug auf MOGK's Mythologie und SIMONS' Heldensage willkommen sein, beides Werke, die kein Mythen- und Sagenforscher in seiner Bibliothek wird vermissen wollen.

Die zweite Auflage bringt keine grundlegenden Aenderungen, doch sowohl in Litteraturangaben als im Texte zahlreiche Zusätze, welche den Umfang um zwanzig Seiten vermehrt haben, natürlich auch abweichende Auffassungen, die in den meisten Fällen zugleich Verbesserungen genannt werden dürfen. Hierbei macht sich manchmal ein bezeichnendes Abrücken von Ansichten geltend, die in der ersten Auflage unter dem Einflusse der Hochflut der extremen Entlehnungstheorien BUGGE's, E. H. MEYER's u. A. Aufnahme gefunden hatten, obwohl MOGK kein Anhänger dieser Schule war und ist. Die nordische Darstellung der Weltschöpfung „ist (nach der ersten Auflage) offenbar unter dem Einfluss antiker Berichte entstanden". Die wunderliche

Idee, die stoische Lehre vom Mikrokosmus habe durch Plutarch Verbreitung gefunden und die germanische Mythenschöpfung angeregt, wird jetzt zurückgewiesen und fremder Einfluss nur bei der Auschmückung einzelner Berichte als Möglichkeit gelten gelassen. Während nach der ersten Auflage „es keinem Zweifel unterliegt, dass die ganze Ausschmückung des Weltenbaumes unter christlich-abendländischem Einflusse entstanden ist", wird sie jetzt nur als jung, speziell isländisch, und in manchen Stücken vielleicht unter diesem Einflusse stehend bezeichnet. Auch sonst sind verschiedene exklusive Behauptungen vorsichtiger gefasst. Während die erste Auflage sagt, „ausserhalb des Nordens lässt sich ein Gott Baldr nicht nachweisen" und dementsprechend die Zeugnisse dafür im Buche fehlen, sind sie jetzt angeführt und es heisst nur, „ob [sie] . . . Bekanntschaft von Mythen bei anderen germanischen Stämmen voraussetzen, lässt sich nicht beweisen". Richtiger noch wäre es wohl, diesen Satz auf „Bekanntschaft mit den Mythen der skandinavischen Ueberlieferung" einzuschränken; denn blosse Götternamen ohne Inhalt sind nicht denkbar. Der zweite Merseburger Zauberspruch, der in dem Baldrabschnitt der ersten Auflage überhaupt nicht erwähnt war, ist hier an der ihm gebührenden Stelle besprochen, und wie es scheint, neigt MOGK eher der Ansicht zu, dass Balder hier wirklich der Eigenname ist und nicht bloss „Herr" bedeutet, obwohl er diese Frage offen lässt. „Nicht entgiltig entscheidbar" ist sie übrigens doch wohl nur in dem Sinne, dass sich die Unmöglichkeit letzterer Auffassung nicht mathematisch darthun lässt; im übrigen hat sie nichts für sich (vgl. die bei MOGK zitierten Widerlegungen durch SCHRÖDER, MARTIN, GERING, KÖGEL). Hiesse Balderes volon einfach dem Ross des Herrn, so müsste sich, da vorher zwei Götternamen erwähnt sind, die Frage erheben: welches Herrn?, die der Dichter dann überhaupt nicht beantworten würde. Heisst aber einer der Götter κατ' ἐξοχήν der Herr, so dass jeder Hörer gleich wusste, welcher gemeint ist, so läuft das in der Sache auf dasselbe hinaus, wie wenn das Wort als Eigenname gefasst ist. Wodans Ross kann nicht gemeint sein, da dann unbegreiflich wäre, dass der Gott erst alle anderen Gottheiten sich um die Heilung seines Rosses bemühen liesse, ehe er selbst seinen allein wirksamen Heilzauber ausübt; ist aber Phol allein der Balder, so ist Balder eben wieder der Name eines

bestimmten Gottes, und nicht das blosse allgemeine Appellativum. Neben solchen Besserungen, die sich zerstreut im ganzen Buche finden und Zeugnis ablegen von dem unbefangenen Sinne, in dem die Revision ausgeführt wurde, stehen auch einige Aenderungen, die mir minder zutreffend scheinen. Bei den spät überlieferten niederdeutschen Gestalten der Frû Harke, Freke u. ä. m. war die mythologische Verwertung in der ersten Auflage zu weit gegangen: ein Umspringen in das entgegengesetzte Extrem aber ist es doch wohl, wenn sie jetzt „Gestalten des Volkswitzes“ (S. 52), „durch Missverständnis in die Mythologie gekommen“ (S. 141), genannt werden. Dass Frû Harke vom Harkenberge ihren Namen haben soll, ist eine Ansicht KNOOP's, die den natürlichen Sachverhalt so ziemlich auf den Kopf stellt (WEINHOLD hat einmal gelegentlich mit Recht daran die Frage geknüpft, ob denn also beispielsweise Jupiter vom Mons Jovis seinen Namen bezogen habe?), und seine weiteren Erklärungen sind zum grossen Teile nicht weniger unglaublich. Die richtige Auffassung giebt, im Widerspruch zu diesen Aeusserungen, übrigens MOGK selbst: „diese Gestalten lehren, wie auch noch in später Zeit unter dem Einflusse mythischer Denkform Wesen entstehen konnten, die ebensogut im Heidentum ihre Wurzel haben könnten“ (vgl. das weitere S. 52); das ist jedenfalls mehr, als man von „Volkswitz“ und „Missverständnis“ erwarten möchte.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Abschnitte über Seelen- und Dämonenglauben sich im wesentlichen sicherer fundamentieren lassen, als die Kapitel über den Götterglauben. Während dort die analogen Erscheinungen bei allen Völkern der Erde und die Reichhaltigkeit der Ueberlieferungen eine breite Basis der Erkenntnis bilden, versagt hier die Vergleichung fast ganz, und die Lückenhaftigkeit des Materials bildet ein vielfach unüberwindliches Hemmnis für den Versuch eines entwicklungsgeschichtlichen Aufbaues. Schon in der Vorfrage, wie weit die nordische Ueberlieferung zu Rückschlüssen auf die deutsche oder gemeingermanische verwendet werden darf, kommen wir häufig nicht über ein blosses Raten hinaus. Man darf MOGK das Zeugnis ausstellen, dass er mit Vorsicht seinen Kurs zwischen der Scylla skrupelloser Verallgemeinerung der skandinavischen Mythologie und der Charybdis des Grundsatzes quod non est in libris non est in mundo genommen hat. In der Be-

schränkung des Geltungsbereiches mythologischer Gebilde auf ein Teilgebiet, sei es des germanischen, sei es des skandinavischen Volksstammes, wäre gleichwohl öfter noch grössere Zurückhaltung empfehlenswert gewesen. Heimdall „ist ein Gebilde der norwegisch-isländischen Skalden". Aber wenn er nun als das am Horizonte aus dem Meere aufsteigende Tageslicht bestimmt wird, so können unmöglich norwegische Skalden — schwerlich übrigens auch isländische, da die Ansiedelungen meist auf der Westseite der Insel lagen — ohne eine ältere, in anderen Teilen Skandinaviens entstandene Tradition zu dieser Naturanschauung gekommen sein; denn für die allermeisten Teile Norwegens steigt die Sonne hinter Hochgebirgen, nicht aber aus dem Meere auf. Auch Vidarr soll nur der Dichtung norwegisch-isländischer Skalden entsprungen sein; der Naturhintergrund, den ihm die Dichtung giebt, die weite mit Buschwerk und Gras bewachsene Ebene, fehlt ja wohl in Norwegen nicht gänzlich, ist aber doch eigentlich unnorwegisch. Loki soll „seiner Etymologie nach eine dichterisch ausgebildete Abstraktion" sein, und „die einzig mögliche Etymologie" sei „der Beschliesser": da der Beschliesser alles endet, Angenehmes wie Unangenehmes, erkläre sich daraus seine Doppelnatur. Die Abstraktion ist so allgemein, dass eine konkrete Personenschöpfung von diesem Ausgangspunkte her ein Wunder zu nennen wäre. Die richtige, schon längst vermutete Etymologie, nach der Loki mit logi zusammenhängt, hat A. KOCK in den Indogermanischen Forschungen Bd. 10 S. 90 nunmehr grammatisch sichergestellt. Der Mythus von der Gewinnung des Dichtermetes durch Odin wird als „zweifellos jung und rein nordisch" bezeichnet; doch ist er wahrscheinlich weder das eine noch das andere; die nahen Parallelen im indischen und griechischen Mythos deuten auf ein recht hohes Alter. Der Erfindung von Mythen und mythologischen Figuren durch die Skalden wird überhaupt ein grösserer Spielraum eingeräumt, als mir wahrscheinlich vorkommt. Gewiss geben die Sögur, die Funde und Inschriften ein zum Teile anderes Bild von dem Gottesglauben als die Eddalieder: aber jene letztere Gruppe von Zeugnissen ist an und für sich so dürftig, dass ihre negativen Aussagen keine Beweiskraft haben — wären wir auf sie angewiesen, so bildete die nordische Mythologie wenig mehr als eine leere Fläche — und die Sögur, alle erst in christlicher Zeit geschrieben

und einer anderen Kulturperiode angehörig, von Isländern verfasst und historische oder Familientraditionen in realistischem Stile berichtend, können für die Periode der Eddalieder nicht unbedingt massgebend sein; dass sie, nur zufällig Mythisches streifend, nicht den Reichtum direkt mythologischer und heroischer Poesie durch ihr Zeugnis bestätigen, ist nur natürlich. Ein gutes Stück dieses Reichtums fand seinen Ausdruck und sein wirkliches Leben zweifellos nur in der Dichtung, ohne deshalb blosse Erfindung von Skalden zu sein. Nebenbei mag bemerkt werden, dass die Angabe, Odins Speer oder seine Raben liessen sich — im Gegensatze zu Darstellungen von Thors Hammer — auf Fundstücken nirgends nachweisen, unrichtig ist: ein schwedisches Helmstück vom Schlusse der nachrömischen Zeit (also etwa aus dem 8. Jh.) zeigt einen behelmten Krieger mit Schild und Speer zu Ross, begleitet von zwei ober ihm fliegenden Vögeln — nicht etwa in verschwommener nur zu erratender Zeichnung, sondern ganz klar und unzweideutig —, eine Darstellung, deren Bestimmung als Bild Odins selbst ein so vorsichtig zurückhaltender Forscher wie SOPHUS MÜLLER beistimmt (s. seine Nord. Altertumskunde Bd. II S. 198); eine bequem zugängliche Abbildung bietet MONTELIUS, Die Kultur Schwedens (deutsche Ausgabe S. 135). Die Folgerungen, die MOGK aus dem archäologischen Verhältnis zieht, werden dadurch nicht unbedingt aufgehoben, da dem einzelnen Falle eine Mehrzahl gegenübersteht; aber bei der ausserordentlichen Dürftigkeit des bildlichen Materials ist auch ein einziges Zeugnis beachtenswert. An der Meinung, die oberdeutschen Stämme hätten Wodan nicht als Gott verehrt, hält MOGK auch in dieser Auflage fest. Sie ist aber doch nur haltbar, wenn man dem vieldeutigen Argumente ex silentio eine einseitige Auslegung giebt und positive Zeugnisse wegdeutet (vgl. die treffende Widerlegung durch R. MUCH, Der germanische Himmelsgott 1898 S. 63 ff.). Von den negativen Beweisen gilt MOGK als der entscheidendste der Name des vierten Wochentages; überall heisst er sonst auch Wodan, in Oberdeutschland aber Mittwoch: folglich können die oberdeutschen Stämme keine Gottheit verehrt haben, die sie für den römischen Mercurius einsetzen konnten. Diese Auslegung ist gewiss möglich; aber ebenso möglich ist gerade das umgekehrte, Beseitigung eines Götternamens nach der Bekehrung eben wegen seiner besonderen Kult-

bedeutung; Much verweist auf die sprechende Parallele, dass gerade im Gebiete der Ziuverehrer, um Augsburg, die alte Ciesburc, der sonst nach diesem Gotte benannte dritte Wochentag Aftermäntig heisst. Das kann Zufall sein, doch das Gleiche gilt vom Mittwoch, der erst — in Anbetracht der Frist, die zwischen der Uebernahme der römischen Wochentagsnamen und Notker liegt, setzeich mit Absicht „erst“ für Mogk's „schon“ ein — bei Notker belegt ist. Hätten wir keine weiteren Anhaltspunkte zur Entscheidung dieser Frage, so stünde hier Möglichkeit gegen Möglichkeit. Nun erzählt aber Jonas von Bobbio (c. 620) im Leben des hl. Columban von Opfern, welche die Alemannen ihrem Gotte Wodan gebracht haben, und Paulus Diaconus sagt klar und bündig, dass (vor der Bekehrung) Wodan ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur, eine Angabe, die unbegreiflich wäre, wenn gerade die nächsten Grenznachbarn der Langobarden, Alemannen und Bayern, eine so auffällige Ausnahme gebildet hätten. Dem Beweise ex silentio zuliebe werden diese Stellen künstlich ausgelegt: einzelne Teile der Alemannen könnten ja von den Franken den Kult Wodans übernommen haben, und Paulus Diaconus gebe eine Auffassung wieder, die sich in der alten niederdeutschen Heimat der Langobarden gebildet habe, wo sie, selbst Wodansverehrer, unter lauter Wodansverehrern ansässig waren!

Auch bei Donar soll der bayrische Stamm, wenn ich recht verstehe, eine unbegreifliche Sonderstellung unter allen Germanen einnehmen, da sich für die Verehrung Donars bei ihm „so gut wie keine Zeugnisse erbringen lassen“. Ich sehe ganz ab von den Donnersbergen, obwohl die Genitivkomposition, an sich ja nicht unbedingt beweisend, doch bedeutsam zu sein scheint, da sie nur in dem unzweifelhaft vom Götternamen gebildeten „Donnerstag“ ihre Parallele hat, während sonst, so weit ich sehe, alle den blossen Naturvorgang bezeichnenden Composita nicht genitivisch gebildet sind (vgl. mhd. doner-axt, donerblic, doner-slac, doner-strâle): Was sollte selbst ein gänzliches Fehlen von Zeugnissen für ein so kleines Teilgebiet bei einer mythologischen Erscheinung beweisen, die im ganzen germanischen Gebiet und darüber hinaus so tief eingewurzelt ist und zu dem ältesten Bestande mythischer Vorstellungen gehört!

Wie an diesen beispielsweise berührten Punkten, so ist auch bei verschiedenen anderen Einzelheiten ein weiteres ver-

besserndes Eingreifen gelegentlich einer neuen Auflage wünschenswert; weiter auf dieselben einzugehen, scheint mir bei einer durch meine Schuld so stark verspäteten Anzeige nicht am Platze, zumal unvermeidlicherweise auch mancherlei Subjektives dabei mit unterlaufen müsste. Im wesentlichen aber hat sich das Buch nunmehr durch zwölf Jahre bewährt und darf als beste und unbefangenste Einführung in das Studium der germanischen Mythologie, die wir besitzen, empfohlen werden.

O. L. Jiriczek.

---

**Georg Wobbermin,** Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie. Berlin, A. Duncker, 1901. 8°. M. 4,80.

Wenn die Dogmatik des vergangenen Jahrhunderts ein gesichertes Ergebnis gemeinsamer Arbeit aufzeigen kann, so ist es dies, dass sich KANT's Kritik der spekulativen Theologie allen Erschütterungsversuchen zum Trotz immer aufs neue bestätigt hat. Es ist unmöglich die Gottesidee als denknotwendig oder auch nur als eine für die Naturerklärung unentbehrliche Hypothese zu erweisen. Nicht wenige pflegen den ihnen durch diese Erkenntnis abgenötigten Verzicht auf verstandesmässige Einsicht in den Fragen der Religion als einen Gewinn darzustellen. Denn welcher Wert eigne noch dem Glauben, der sich aus einer persönlichen Willensthat in zweifelsfreies Wissen umgewandelt habe? Und, fragt man weiter, wenn wir wirklich in der Philosophie eine Stütze verloren hätten, sind wir nicht zugleich auch von deren Fesseln befreit, sodass wir nunmehr die Glaubensaussagen entwickeln können, ohne fortwährend Einwendungen von anderer Seite her befürchten zu müssen?

Allein so oft und so gern diese Folgerung gezogen wird, so würde sie doch nur dann logisch zulässig sein, wenn die geglaubte Welt des Uebersinnlichen selbst zur Arbeitswelt der Wissenschaft in gar keiner Beziehung stünde — womit augenscheinlich aller Frömmigkeit der Boden entzogen wäre. Besteht aber eine solche Beziehung, so schliesst die Unmöglichkeit positiver theoretischer Aussagen über das Jenseitige nicht auch ohne weiteres das negative Urteil aus, dass der Anerkennung gewisser religiöser Vorstellungen der Thatbestand der sonstigen Erfahrung oder allgemein anerkannte Grundsätze der Forschung im Wege stünden.

Will man sich also nicht einfach dadurch aus der Verlegenheit ziehen, dass man den subjektiven Wert der Glaubensvorstellungen für unabhängig von ihrer objektiven Wahrheit erklärt, so kann man eine Auseinandersetzung mit den Einzelwissenschaften und der begrifflich-philosophischen Verarbeitung ihrer Ergebnisse nicht von der Hand weisen.

Im Gegensatze zu ALBRECHT RITSCHL und besonders zu dessen Schüler W. HERRMANN hat seinerzeit namentlich R. A. LIPSIUS auf diese Notwendigkeit hingewiesen, ohne bei seinen Gegnern Gehör zu finden. Das vorliegende Werk des Berliner Privatdozenten WOBBERMIN ist nun vor allem darum eine beachtenswerte Erscheinung, weil es aus der RITSCHL'schen Schule selbst hervorgegangen ist — der Verf. bekennt sich als Jünger KAFTAN's und rechnet sich ausdrücklich zu dem Kreise der von RITSCHL beeinflussten Theologen — und dennoch mit grosser Entschiedenheit diese Forderung vertritt. Allerdings sei es berechtigt gewesen, so führt WOBBERMIN aus, zeitweilig die apologetische Aufgabe zurückzustellen, da sich die systematische Theologie eine neue Grundposition erarbeiten und deshalb den Blick vorübergehend ganz nach Innen habe lenken müssen. Aber als ein in sich unmögliches Unternehmen bezeichnet er den Versuch Luthers, dauernd auf jede Vermittelung des Glaubens mit dem Wissen verzichten, ja mit der Vernunft grundsätzlich brechen zu wollen. So habe denn auch die altprotestantische Dogmatik den Zusammenhang mit der Philosophie wieder hergestellt und zwar dadurch, dass sie sich den Unterbau der articuli mixti schuf, die eine natürliche Gotteserkenntnis behaupten. Diese Art der Vermittelung sei freilich von RITSCHL mit Recht abgelehnt worden, und es müsse ihm als besonderes Verdienst angerechnet werden, dass er die intellektualistisch-spekulative Metaphysik aus der Theologie verbannt habe. Aber nach Ansicht unseres Verf. ist damit noch nicht das letzte Wort über das Verhältnis zur Philosophie gesprochen. Die Erkenntnistheorie hat RITSCHL ja selbst zu seinem Zwecke verwertet. und was die Metaphysik anlangt, so ist es ein Fehler, in jener von ihm bekämpften älteren Gestalt die einzig mögliche zu sehen.

Vielmehr muss alles Nachdenken über das Transcendente mit diesem Namen bezeichnet werden, und so scheint für WOBBERMIN der vielen geradezu als „Ketzerei" geltende Satz unabweisbar: „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich" (S. 27).

„Religiös“ und „metaphysisch“ bedeuten ihm keine Gegensätze; Gott selbst ist unzweifelhaft eine metaphysische Grösse, und deshalb sind auch alle Aussagen des christlichen Glaubens (formal-) metaphysischer Art. Namentlich die jüngeren Historiker der RITSCHL'schen Richtung übersehen dies in der Regel ganz: aber „für die bloss geschichtliche Beurteilung giebt es überhaupt keine dogmatischen Probleme und dogmatischen Entscheidungen — auch die nicht, welche RITSCHL kennt und trifft“ (S. 40).

Dies alles ist nun ganz richtig, wenngleich gerade keine neue Entdeckung, sondern eine Binsenwahrheit, um die sich der eigentliche Streit nicht drehen kann, wenn man nicht um blosse Worte zanken will. Es handelt sich vielmehr darum, ob die metaphysisch-religiösen Aussagen der Dogmatik von der wissenschaftlichen Kritik erreichbar sind oder nicht, und auch WOBBERMIN kommt es im Grunde hierauf allein an. Ist aber diese Frage mit „Ja“ beantwortet, so droht sofort ein vernichtender Angriff: Möglicherweise könnte nämlich die freigegebene Kritik sofort in der radikalsten Form auftreten und nicht bloss diese oder jene Vorstellung von der Ueberwelt zerstören, sondern überhaupt bestreiten, dass wir auf irgend eine Weise, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, von einem Reiche des Transcendenten Kenntnis erlangen könnten. Alle darauf bezüglichen Ideen würden in diesem Falle zu völlig grund- und sinnlosen Träumereien.

In der That giebt es nun eine Philosophie, die der christlichen Dogmatik in dieser Weise die Lebensfrage stellt. Es ist dies der von R. AVENARIUS begründete und heute eine grosse Schar von Anhängern zählende Empiriokriticismus. Mit ihm meint sich unser Verf. in besonders eingehender Weise auseinander setzen zu müssen. Einmal weil hier die stärksten und gefährlichsten Gegner der Theologie, nämlich Materialismus und Skepticismus, eine ungewohnte Bundesgenossenschaft eingegangen seien, zum andern, weil sich die empiriokritische Denkweise als die notwendige Konsequenz aus der Stellung der metaphysikfeindlichen Theologen ergäbe. Auch die engverwandten Theorien von MACH und ZIEHEN werden berücksichtigt. Wenn der Verf. dabei bemerkt, dass man sich theologischerseits mit diesem ganzen Anschauungskreise noch niemals auseinandergesetzt habe, so ist ihm wohl des Ref. Polemik gegen ZIEHEN und die „immanente Philosophie“ unbekannt geblieben (vgl. „Die Vorfragen der systematischen Theologie“ 1899).

Dem Empiriokriticismus ist der ganze zweite Teil des WOBBERMIN'schen Buches gewidmet. Der dritte behandelt nach einer psychologischen Vorerörterung zwei für die Theologie äusserst wichtige Einzelprobleme der Metaphysik. Wenigstens werden sie vom Verf. als metaphysische aufgefasst und sie liegen jedenfalls an der Grenze dieses Gebietes. Es ist das einmal die Frage, ob sich in der Vielheit und dem Wechsel der einzelnen empirischen Seelenvorgänge ein übergreifender Faktor, ein dauerndes Ich, kundgiebt, oder ob die Psyche nichts ist als ein „Komplex relativ konstanter Merkmale". Müssten wir uns mit der modernen Psychologie für das letztere entscheiden, so, meint WOBBERMIN, wäre es nicht mehr möglich, von einer einheitlichen Persönlichkeit zu reden, weder in Hinsicht auf den Menschengeist, dessen individuelle Unsterblichkeit dann gleichzeitig dahinfiele, noch mit Bezug auf Gott. Denn wenn jener Begriff überhaupt ein vor- oder unterwissenschaftlicher sei, wie könne die Theologie allein noch das Recht zu seiner Verwendung beanspruchen? (S. 161). WOBBERMIN hält indessen ihre Lage nicht für so hoffnungslos. Er lehnt zwar selbst eine starre Seelensubstanz ebenso ab wie die Auffassung der sog. „Bündelpsychologie", schliesst aber doch aus dem „Selbigkeitsbewusstsein" auf ein beharrendes Reales, das freilich nicht als totes Ding hinter den Erscheinungen stecken, sondern das lebendige Zentrum darstellen soll, von dem sie alle beherrscht werden.

Hier ist der Punkt, wo ein zweites allgemeines Problem mit hineinspielt, das WOBBERMIN nicht unerledigt lassen kann, wenn nicht seine ganze Theorie in der Luft schweben soll. Er will ein nicht nur selbständig seiendes, sondern auch von sich aus wirkendes Ich erreichen. Der Weg dorthin wird ihm aber anscheinend durch den modernen wissenschaftlichen Kausalbegriff verlegt, denn dieser enthält nichts mehr von einem Hinüber- und Einwirken im metaphysischen Sinne, sondern stellt lediglich die Uebertragung des rein logischen Zusammenhanges von Grund und Folge auf die Veränderungen der Erfahrungswelt dar. Ja die radikal durchgeführte antimetaphysische Denkrichtung begnügt sich nicht einmal mit dieser „Entnervung" der Kausalität, sondern möchte den Begriff der Ursache überhaupt ausschalten, da er etwas „Fetischistisches" sei (MACH). Die empiriokritische Doktrin weist unser Verf. selbstverständlich auch

in diesem Falle ab. Mit der sonst der neueren Forschung geläufigen Kausalbetrachtung vergleicht er sich in der Weise, dass er ihr auf dem Gebiete des äusseren Naturerkennens unbeschränkte Geltung zusprechen will; dagegen soll für die innere Erfahrung eine vollere Auffassung platzgreifen (S. 216, 284). Es ist bekanntlich ein Hauptgedanke WUNDT's, dass sich erst im Innern der Psyche das eigentliche Wesen der Kausalität enthülle. WOBBERMIN unterlässt es aber, diesen Philosophen zu seinen Gunsten anzuführen, und vielleicht mit Recht, denn die Differenz zwischen beiden ist gleichwohl sehr erheblich. Das aktive Prinzip der WUNDT'schen Psychologie ist gerade keine metaphysische Grösse, wie WOBBERMIN's „Ich", sondern liegt vor in den empirischen Willenshandlungen. Zudem ist WUNDT Determinist, während WOBBERMIN die Thatsache eines real wirkenden Faktors im Seelenleben sofort zu Gunsten der indeterministischen Freiheitslehre ausbeuten möchte. Freilich sucht er hier abermals in einem mittleren Fahrwasser zu steuern. Das liberum arbitrium indifferentiae der Scholastik will er nicht aufrecht erhalten. Ja er sagt ausdrücklich, ein Wollen, das durch keinerlei Motive bestimmt, also jedem Kausalzusammenhang entnommen sei, widerspreche der psychologischen Erfahrung, und weist auch die kantische Lehre zurück, wonach die grundlose Freiheitsthat des Subjektes einer intelligibelen Welt angehöre. So bleibt ihm anscheinend nur der eine Ausweg, die Freiheit anstatt in der Willkür da zu suchen, wo der menschliche Geist seine Schöpferkraft bekundet und der Aussenwelt die eigenen Inhalte aufprägt. In der That glaubt er im sittlichen Handeln wie im höheren begrifflichen Denken die Gebiete gefunden zu haben, auf denen wir uns als freie Wesen bethätigen (S. 247). Und wenn er dabei insbesondere die sittliche Freiheit nicht als etwas von vornherein Fertiges betrachtet, sondern der Meinung ist, dass sie erworben werden und je nach Umständen wieder verloren gehen könne (vgl. S. 264), so steht er einer Lösung des Problemes sehr nahe, bei der die ursächliche Verknüpfung im seelischen Entwicklungsgange vollkommen gewahrt bliebe. Allein der Theologe in ihm ist offenbar damit nicht zufrieden, und so behauptet er mit dem Satze, „dass der Mensch frei und spontan von sich aus in das Getriebe der Motive und Vorstellungsassociationen eingreifen" könne (S. 278), dasselbe, was er vorher (auf S. 239) als eine

psychologische Unmöglichkeit bezeichnet hatte. Dass der Mensch die Fähigkeit der Wahl besitzt, wird niemand bestreiten; mehr aber beweist auch das Beispiel nicht, das WOBBERMIN aus seiner eigenen Erfahrung zu Gunsten des Indeterminismus meint anführen zu können. Und ebenso ist es vergebene Mühe, wenn er sich, wie vorher gezeigt wurde, mit dem thatsächlichen und unmittelbar zu erlebenden Zusammenhang der seelischen Vorgänge nicht begnügen will, sondern auf die Suche geht nach einem unfassbaren metaphysischen Wesen, das die Einheit des Bewusstseins erst begründen soll. Den Ref. haben diese zu dogmatischen Zwecken ersonnenen Konstruktionen um so weniger überzeugt, als er sich selbst vor nicht allzulanger Zeit noch mit teilweise ganz ähnlichen apologetischen Künsten abgequält hat. Ueber anderes liesse sich verhandeln. Der erkenntnistheoretische Standpunkt ist nicht ganz der des Ref., der die Realität der Aussenwelt nicht bloss für Glaubenssache hält. Doch kann er dem Verf. die Anerkennung nicht versagen, dass er sich gründlich mit diesen abstrakten und vielfach als unfruchtbar geltenden Problemen beschäftigt hat. Für die Darstellung des Empiriokriticismus, den er selbst als eine „äusserst schwierige Materie" bezeichnet, durfte er allerdings in WUNDT's Aufsätzen „Ueber naiven und kritischen Realismus" die trefflichste Vorarbeit benutzen. F. R. Lipsius.

---

**O. Crusius,** Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch. Ergänzungsheft zu Rohdes Kleinen Schriften. Tübingen und Leipzig 1902, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI u. 296 S. M. 6.60, geb. M. 9.

Dem Rahmen dieser Zeitschrift entsprechend kann nur mit wenigen Worten auf dieses Buch hingewiesen werden. Aber dies müssen Worte wärmster Empfehlung sein und aufrichtigen Dankes an den Verf., der uns das Bild des grossen Forschers und genialen Darstellers in solch würdig schlichter, vornehmer Weise vorgeführt hat, so dass ROHDE's Geist uns aus jeder Seite des Buches anspricht.

ROHDE's Leben entbehrte der lebhaften, bunten Bewegtheit. Auftreten und Reden, wiewohl er es im rechten Momente vortrefflich verstand, ging wider seine Natur. In gewissem Sinne auch das Schreiben, bei welchem er als echter Kulturmensch es stets mit der Qualität hielt. In heiligem Schweigen

reiften die Aehren dieses grossen Hierophanten heran, die er dann wie eine Ueberraschung der staunenden Menge vorwies. Ja, der Menge! Denn ROHDE's Stimme drang weit über den kleinen Kreis der Fachgenossen hinaus.

Die Biographie zeigt uns mehr den Menschen als den Gelehrten. Das ist besonders wertvoll, denn den Menschen konnten ROHDE's Leser und die meisten seiner Schüler nur leise ahnen, während der Gelehrte einer Biographie kaum bedurfte. Gewöhnlich giebt CRUSIUS ROHDE selbst das Wort, indem er Stellen aus Briefen citiert. Es ist ein kleiner Kreis, den ROHDE seiner Freundschaft und seiner Korrespondenz würdigte. In erster Reihe steht natürlich NIETZSCHE, dann sein Lehrer RIBBECK und RÜHL. Die anderen treten schon erheblich zurück, wenigstens in diesem Buche. Der scheinbar so kalte, ja oft mürrische Mann zeigt hier, dass er als Freund, als Schüler, als Lehrer ganz derselbe feinfühlige ERWIN ROHDE ist, wie wir ihn aus der Psyche kennen.

Einzelheiten aus dem Buche zu berichten ist hier nicht der Ort. Wenn ich für eine event. Neuauflage einen Wunsch äussern darf, so wäre es der, dass der Fall FLACH aus dem Buche verschwindet. FLACH ist tot und seine Lyrik auch, trotz CHAMBERLAIN; an ROHDE's Denkmal sollte er keinen Platz finden. Indem ich das Buch nochmals als eine Quelle edler Anregung aufs wärmste empfehle, gebe ich noch die wunderbar treffenden Worte wieder, mit welchen ein Schüler ROHDE's, AUGUST MARX, den Lehrer charakterisiert: „Ein hochsinniger, vornehmer Mann, von scharf eindringendem und fein empfindendem Geiste, mit unbestechlichem Sinn für alles Echte in jeder Zeit und in jedem Volk".

Zürich. L. Bloch.

---

The Journal of American Folk-Lore, ed. **Alexander Francis Chamberlain.** Vol. XIV (No. 52—55). Boston and New-York, 1901.

Mehrere Aufsätze dieses Jahrganges beschäftigen sich mit rituellen Feierlichkeiten, denen mythologische Gedanken zu Grunde gelegt sind. So schildert WASHINGTON MATTHEWS eingehend einen zu Heilzwecken veranstalteten nächtlichen Tanz und Gesang der Navahos und behandelt in einer zweiten Ab-

handlung eine Mythe desselben Volkes über die Heilung erkrankter Kriegsgötter, die ebenfalls einen bestimmten Ritus erklären soll. Varianten der Erzählung vom „guten Jäger", auf die sich ein Heilgebrauch der Irokesen gründet, liefert W. M. BEAUCHAMP. Eine Deutung der Katcinas genannten Maskentänze der Pueblo-Indianer versucht J. WALTER FEWKES. Das Wort bedeutet bei den Hopis ursprünglich die Maskierten selbst. FEWKES sieht in ihnen eine Darstellung der verstorbenen Ahnen des Stammes, die im Verein mit den Gottheiten der Sonne und der Erde als Urahnen zu Hilfe und Beistand, namentlich zur Beschaffung von Regen und Erntesegen, veranlasst werden sollen. — Einiges aus der Mythologie der Diegueños in Kalifornien (Schöpfungsgeschichte, Tod des Schöpfers Tuchai-pai u. s. w.) erzählt CONSTANCE GODDARD DU BOIS; Fragmente aus dem Mythus von Wī'saʿkä'ha, dem Schöpfer und Kulturheros der Sauks und Foxes, bietet WILLIAM JONES. Interessante Bemerkungen über die Schamanen der Kootenays im nordöstlichen britischen Columbia und im nördlichen Idaho macht der Herausgeber CHAMBERLAIN, der auch an Beispielen aus einem Odschibwä-Lexikon des katholischen Missionars Baraga zeigt, wie christlich-religiöse Begriffe dem Verständnis eines Naturvolkes nahe gebracht werden. Naturmythologische Erzählungen der Sioux hat LOUIS L. MEEKER beigesteuert, zwölf Erzählungen der Uintah-Utes im nordöstlichen Utah (grösstenteils Tiergeschichten) A. L. KROEBER, und eine Anzahl Erzählungen der Flachkopf-Indianer von Idaho, die sich sämtlich mit den Abenteuern des Coyote beschäftigen, LOUISA MC. DERMOTT. Vielfach mit europäischem Aberglauben berühren sich die Sammlungen aus Kentucky von SADIE F. PRICE, die Hexengeschichten aus dem westlichen Maryland von ELISABETH CLOUD SEIP und die Mitteilungen von ROLAND STEINER aus dem Zauber- und Hexenglauben der Neger in Georgia. Nicht vergessen sei die den Band einleitende Abhandlung „The mind of primitive man" von FRANZ BOAS, die gelegentlich auch auf die Entstehung und Entwickelung religiöser Ideen Rücksicht nimmt.

Dortmund. P. Sartori.

---

Mélusine, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages, publié par **H. Gaidoz.** Tome X. Paris, E. Rolland, 1900—1901.

Der Tuchmann'schen Abhandlung über die Zauberei, die fast den ganzen Lebenslauf dieser Zeitschrift begleitet hat, ist durch den Tod des Verf. ein Ziel gesetzt worden. Der Abschnitt über die mannigfachen Arten des Abwehrzaubers wird zu Ende geführt und ein neuer begonnen, der sich mit der juristischen Behandlung des Zauberwesens, Hexenprozessen u. dgl. befassen sollte. E. Lefébure behandelt unter dem Titel „Mirages visuels et auditifs" allerlei Erscheinungen der Fata Morgana, Gesichts- und Gehörstäuschungen, die oft verbunden erscheinen und Veranlassung zu allerhand Sagen gegeben haben, und führt sie auf verschiedene physikalische Gründe zurück. Im Anschlusse an die in früheren Bänden der Mélusine gesammelten Anschauungen über den Regenbogen bespricht derselbe die Verwendung des Regenbogens in der Dichtung verschiedener Zeiten und Völker und zeigt, wie sich die Auffassung der Kunstdichter durchaus an die des Mythen bildenden Volkes anschliesst. Dankenswerte Ergänzungen zu der in unserm Archiv erschienenen Abhandlung über die Totenmünze bieten Karlowicz (aus Polen), Gaidoz und Blanchet (aus Frankreich und andern Ländern). Ueber die bösen Feen im rumänischen Volksglauben handelt Lazare Sainéan. Sie werden erläutert als Gottheiten der Luft und des Windes, haben ihren Ursprung im klassischen Altertum, sind aber mit mancherlei christlichen Zügen versehen. Auch auf die von Camélat beigesteuerten Tiergeschichten aus den Pyrenäen sei aufmerksam gemacht.

Leider hat die Mélusine aus Rücksichten auf die Gesundheit des Herausgebers ihr Erscheinen einstweilen eingestellt.

Dortmund. P. Sartori.

# I. Abhandlungen.

## Die alttestamentliche Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung.

Von

Oberlehrer Lic. Dr. **Aug. Frhr. v. Gall** in Mainz.

Die alttestamentliche Wissenschaft, die so wenig wie ihre Mutter, die Theologie, eine exceptionelle Stellung zu den anderen Wissenschaften einnimmt, ist dankbar für jede Anregung, die ihr von anderer Seite geboten wird. Sie verdankt viel der semitischen Sprachforschung, viel der vergleichenden Religions- und Völkerkunde, besonders der aus dem Heimatland Israels, aus der arabischen Halbinsel und dem ihr benachbarten grösseren Weideland, das Beduinen je und je durchstreift haben und noch bis heute durchstreifen. Viel verdankt die alttestamentliche Wissenschaft auch den Aegyptologen und Assyriologen. Was der alttestamentlichen Wissenschaft geboten wurde, hat sie willig angenommen, geprüft und, soweit sie es für brauchbar und richtig hielt, ihren eigenen Forschungen zu gut kommen lassen. Die Prüfung selbst, die Kritik, inwieweit Forschungen und Ergebnisse fremder Disziplinen ihre eigenen Resultate korrigieren mussten, hat sie sich aber niemals aus der Hand nehmen lassen. Denn ihr

gehört ja das Alte Testament in erster Linie und nicht den Arabisten, Aegyptologen, Assyriologen und anderen Gelehrten und Forschern.

Das ist anscheinend nach einer Seite hin heutzutage anders geworden. Es hat sich unter den Assyriologen eine Schule gebildet, die man kurz die Berliner nennen kann, und die von der sehr selbstbewussten Anschauung ausgeht, dass nur sie das Alte Testament richtig versteht. Als Hauptvertreter dieser Richtung ist H. WINKLER, Privatdozent an der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin, anzusehen, der nicht müde wird, in einer bald unübersehbaren Zahl von Werken seine Anschauung urbi et orbi zu verkünden. Es wäre ja schliesslich das Vernünftigste, sich dem anzuschliessen, was E. MEYER im Vorwort zum III. Band seiner Geschichte des Altertums ausführt, nämlich „die neuesten Berliner Offenbarungen“ völlig unberücksichtigt zu lassen. „Wo die Auffassungen der Grundfragen, der Methode und der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt so fundamental verschieden sind, ist jede Möglichkeit nicht nur einer Verständigung, sondern selbst einer Diskussion ausgeschlossen.“ Das wäre nun ja ganz gut und schön, wenn nicht zu befürchten wäre, dass „die neuesten Berliner Offenbarungen“ in den Köpfen von Laien und selbst Alttestamentlern Verwirrung anrichten könnten. Ist doch schon 1895 H. GUNKEL von dem Assyriologen ZIMMERN in Fesseln geschlagen worden, wie seine „Schöpfung und Chaos“ klärlich jedermann zeigt. Und die Hefte, die die Vorderasiaten herausgeben und „gemeinverständliche Darstellungen“ genannt werden, sind bei ihrer populären Bestimmung nur erst recht geeignet, allerhand Phantasien wachzurufen. Auch der sonst harmlose Vortrag von FRIEDRICH DELITZSCH über Bibel und Babel — ein Bilderbuch, hübsch anzusehen —, der dem Fachmann an sicheren Ergebnissen schliesslich nichts mehr bietet, als was schon in RIEHM's 2. Auflage seines Handwörterbuchs zu finden ist, bringt es durch seine kühnen Behaup-

tungen von der schlechthinigen Abhängigkeit Israels von Babel nur zu gut fertig, bei Hoch und Niedrig, Gebildeten und Ungebildeten falsche Vorstellungen zu erwecken, wovon sich jeder überzeugen konnte, der heuer die Presse las. Und greift einer unserer gebildeten Laien zu einer modernen Weltgeschichte, die ihn auch über die Euphratländer belehren soll, so stösst er vielleicht auf HELMOLT's Weltgeschichte, in dessen III. Band H. WINKLER auch über Babel und Israel populär zu reden sucht. Auch hier werden dem lesebedürftigen und nach Neuigkeiten haschenden Publikum die kühnsten Vermutungen als die unumstösslichste Wahrheit vorgetragen.

Aber es wird nicht nur vom Laien eine gläubige Hinnahme der neuesten Offenbarungen verlangt, auch die alttestamentliche Wissenschaft muss gehorsam annehmen, was man ihr bietet, wie dies die neuste (3.) Auflage von E. SCHRADER, „Die Keilinschriften und das Alte Testament", beweist, deren erster, von H. WINKLER besorgter Teil mir fertig vorliegt. Wer diese neueste Auflage mit der noch von SCHRADER besorgten, früheren vergleicht, wird erstaunt sein, ein Buch zu finden, das nichts gemein mit dem alten Werk hat als den Titel und den Namen des früheren Herausgebers. Wenn H. ZIMMERN und H. WINKLER auf dem Titelblatt schreiben, dass das SCHRADER'sche Werk von ihnen „neu bearbeitet" sei, so ist das sehr irreführend. Die beiden Herren hätten sagen sollen, sie hätten den Titel entlehnt. Bot SCHRADER früher eine Sammlung von assyrischen Quellenbelegen mit kurzem Kommentar, so bietet nun WINKLER — der zweite Teil liegt mir noch nicht vor — eine Geschichte der Euphratländer bis auf die Zeit des Hellenismus, Skizzen über Tyrus, Damaskus und Arabien, über Staat und Verwaltung, Geographie, Tel Amarna (besser hiesse es, wie auch H. WINKLER selbst gesteht, Tel el Amarna), um schliesslich die Geschichte Israels und Judas bis auf Hadrian zu betrachten, so wie sie sich unter der Brille H. WINKLER's ausnimmt. Eine Be-

sprechung von Chronologie und Zeitrechnung, von Mass und Gewicht macht dann den Beschluss.

Das ist der Inhalt des ersten Heftes über die Keilinschriften und das Alte Testament. Hier hat es WINKLER versucht, seine neuen Anschauungen in ihrer nach seiner Ansicht grundlegenden Bedeutung für die alttestamentliche Wissenschaft aufs genaueste und sorgfältigste durchzuarbeiten und zum beherrschenden System des Ganzen zu machen. Es soll gar nicht verkannt werden, dass in diesem Buch eine Fülle von Gelehrsamkeit und Wissen steckt, über das nur wenige Gelehrte verfügen, und das mit einem fast beispiellosen Fleiss zusammengetragen ist. Aber alles, was uns vorgeführt wird, ist von WINKLER unter die einseitige Beleuchtung seiner Grundanschauung von der Bedeutung Babels gestellt worden. Eben deshalb ist dies Buch auch von allen Schriften, die der Berliner Schule entstammen, das bedeutendste und am meisten geeignet, bei einem Aufsatz über die alttestamentliche Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung berücksichtigt zu werden.

Als um das Jahr 3000 arabische Horden sich in Babylonien ansiedelten, fanden sie im Süden eine bereits hochentwickelte Kultur vor, die man nach einem Volk unbekannter Rasse und Herkunft als die sumerische zu bezeichnen pflegt, und dessen Sprache noch bis in die Partherzeit als Kultsprache diente. Dagegen sind in der Sprache der semitischen Einwanderer die babylonisch-assyrischen Inschriften abgefasst, allerdings unter Benutzung der alten, vorgefundenen Zeichen, die man weiter zum keilinschriftlichen System ausarbeitete. Diese „babylonischen Semiten“ gründeten verschiedene Stadtkönigreiche, die aber schliesslich alle unter den „König von Ur“, der sich gleichzeitig noch „König von Sumer und Akkad“ nannte, kamen (2600—2400). Vorher hatte schon Sargon von Agade im Norden die Stadt Babel gebaut und sich zu einem mächtigen Stadtkönig aufgeschwungen, wie wohl

auch andere neben ihm gethan haben. Doch muss erst noch die südbabylonische Dynastie von Ur durch die Dynastien von Nippur und Larsa abgelöst werden, ehe auf den Norden der erste klare Strahl der Geschichte leuchtet. Mit den letzten Zeiten dieser zwei Dynastien kommt im Norden in Babel eine neue Dynastie ans Ruder, die deutlich nach ihren Namen aus eingewanderten Kanaanitern bestanden hat, also aus einer neuen Einwanderungsschicht. Erst ihr sechster König, der in neuester Zeit viel erwähnte Hammurabi, beseitigt den letzten König der Dynastie von Larsa und macht Babylon zum Sitz des Reiches. Damit ist der Schwerpunkt nach dem Norden verlegt. Nachdem noch bis ins 17. Jahrhundert eine zweite kanaanitische Dynastie geherrscht hat, findet eine neue Einwanderung statt, diesmal aus dem Innern Asiens, die der Kassiten. Die Glanzzeit für Babylon ist vorüber.

Weniger politischen Einfluss gewann die aramäische Invasion, die für Babylon an die Suti und die Kaldäer geknüpft ist. Letztere kommen von Ostarabien und überschwemmen im 11. Jahrhundert das ganze flache Land mit Ausnahme der Städte. Unter ihnen beginnt der Streit um die Herrschaft mit Assyrien, das schliesslich das Erbe in Empfang nimmt.

Es war ein gewaltiges Erbe, das dem rasch aufgeblühten Nachbarstaat als reife Frucht einer jahrtausendelangen Entwicklung in den Schoss fiel. Es waren nicht nur Güter einer politischen Vorherrschaft im westlichen Asien, sondern auch nach Anschauung der Berliner Schule die Schätze einer geistigen Herrschaft über die ganze damals bekannte Welt. Die Superiorität des babylonischen Geistes soll sich damals bewusst oder unbewusst von Sonnenuntergang bis in die Mauern des ewigen Rom und nach Sonnenaufgang bis in das Reich der Mitte erstreckt haben.

Dies beweise vor allem die weitreichende babylonische Weltanschauung. Nur zwei Weltanschauungen hat es, so

wird behauptet, bis auf heute gegeben: die babylonische, die bis zum ausgehenden Mittelalter herrschte, und die naturwissenschaftliche, die sich an den Namen des Kopernikus knüpft. Selbst die Schriften fremder Völker, soweit sie nicht Selbstbeobachtetes schildern, stehen unter dem Bann babylonischer Weltanschauung. Auch die in Israel entstandenen Litteraturwerke machen keine Ausnahme. Das Märchen, das keiner zu deuten vermag, wird nur von Babylon aus beleuchtet. „Die volkstümlichen Anekdoten, die von einem David erzählt werden, die Städtegründung eines Romulus, die Gesetzgebung eines Lykurg, die Wunderthaten eines Moses und die Einzelheiten eines Lebens Muhammeds“ sind nur zu verstehen, wenn man hineinsieht in die Tiefen babylonischer Wissenschaft. Sie ist der Schlüssel zum Verständnis der Anschauung vom Paradies und vom neuen Zeitalter, vom Kommen des Messias im Judentum und eines Imâm im Islam. Astrologie und Kabbala gehen in ihren Wurzeln bis in die Mündung des Zweiströmelandes.

Durchaus einheitlich ist diese Weltanschauung, nur die Namen der Götter sind verschieden bei den einzelnen Völkern. Die Vorstellung, die zu Grunde liegt, ist überall die gleiche, im Judentum sowohl wie im Christentum als im Islam. Babylon ist ihre Heimat. Es ist die Anschauung von den nach ewigen Gesetzen kreisenden Gestirnen und den ihnen entsprechenden irdischen Erscheinungen. Alle irdischen und natürlichen Erscheinungen erklären sich nur aus den Gestirnen. Auf die Lehre von den Gestirnen geht nicht nur zurück die Lehre von den Göttern, sondern auch das Verständnis dessen, was auf dieser Erde geschieht. Wie Sonne, Mond und Planeten die Vertreter der Hauptgottheiten sind, so zeigt sich ihre Wirksamkeit in den von ihnen abhängigen Erscheinungen des Himmels und der Erde. Dieselben Mächte und Kräfte, die in dem ewigen Wechsel, in den Bewegungen der Sterne sich offenbaren, wirken auch auf der Erde. Diese ist ja nichts

weiter als wie der Himmel im kleinen, nach ihrer ganzen Orientierung, nach ihrer ganzen Einteilung. Den zwölf Teilen des Himmels entspricht die Einteilung Israels in die gleiche Zahl von Stämmen, auch die Gaueinteilung im Nilland ist davon bedingt (sic!!). Wie die Gottheiten im Himmel ihr Gebiet haben, so auch ihr dementsprechendes auf Erden. Die Erde ist das Spiegelbild des Himmels. Was oben geschieht, muss auch unten sein notwendiges Aequivalent haben.

Die diesem System zu Grunde liegende siderische Konstellation ist die, „wo der Jahresanfang, d. h. das Zusammentreffen von Sonne und Mond im gleichen Tierzeichen zur Tag- und Nachtgleiche nicht im Widder, sondern in den Zwillingen stattfand. Das ist aber die Zeit vom 6. bis zum 4. Jahrtausend v. Chr.“. Also sind auch die alte Chronologie, die ihr entnommenen Zeit- und Raummasse nichts weiter als ein Ausfluss der weltbeherrschenden babylonischen Philosophie. Und weltbeherrschend war sie, denn die Hierarchien der einzelnen Völker stehen nicht im Gegensatz zu einander, sondern sie haben gemeinschaftliche Interessen. Was man einst in Babylon als ewige Wahrheit vom Urgrund alles Seins herausgefunden hat, ist Gemeingut aller geworden, selbst in China. Die Vertreter babylonischer Weisheit finden sich ebensogut am Tiber wie am Hohangho. Denn die babylonische Weltanschauung ist die einzige, die das Altertum überhaupt hervorgebracht hat; sie ist nicht das Erbe aus der semitischen Heimat, von der es Indogermanen oder Mongolen empfangen haben, sie ist das Vermächtnis der Weltmetropole Babel, die sie einst, schon zum Teil vor der uns im Licht der Geschichte liegenden Zeit, auf uns noch unbekannten Wegen anderen Völkern mitgeteilt hat.

Dieser Weltanschauung konnte sich auch nicht das Volk Israel entziehen. Wo wir uns hier umthun, überall finden wir die Abhängigkeit von der alten Kultur und Philosophie des Ostens. Deutlich soll sich in den Sagen, in den Systemen,

die der Geschichte zu Grunde liegen, die babylonische Weltanschauung widerspiegeln, die alles nach den Gestirnen orientiert. Man nehme nur einmal den II. Teil der Geschichte Israels von WINKLER vor und versuche ihn durchzulesen: Da ist Abraham der Mondgott, sein Bruder (sic!) Lot ist die Sonne, die nicht mit ihm zusammenwohnen darf. Stammt doch ersterer aus Ur, der Stadt des südbabylonischen Mondkultus. Was von Abraham und Lot, gilt auch von Isaak und Esau. Auch Jakob ist ein Mondgott, wie seine Familienverhältnisse zeigen. Laban führt einen Mondnamen, die blöde Lea ist der Neumond, die schöne Rahel der Vollmond. Jede der beiden Frauen erhält noch eine Magd, so dass von den vier Mondphasen die zwölf Monate geboren werden können. Dabei macht's aber nichts aus, wenn nebenbei die sechs Söhne der Lea mit ihrer Tochter Dien zugleich die sieben Wochentage darstellen. Joseph ist aber auch der Sonnengott; dass er in die Grube geworfen, dass er nach Aegypten verkauft wird, dort nochmals ins Gefängnis wandern muss, um dann als Spender der Fruchtbarkeit aufzutreten, beweist nur seine Identität mit Tammuz-Adonis, der vorübergehend in die Unterwelt steigt. Auch die Reisen der Söhne Jakobs zu Joseph sind nur von hier aus verständlich. Die zwölf Monate oder Tierkreisbilder kommen zum Sonnengott, der jedesmal eines bei sich behält, bis er den jüngsten, den letzten bei sich hat. Josephs Söhne sind die zwei Hälften des Jahres. Auch Moses und Josua sind Sonnenheroen; letzterer der Sohn Nuns, des Fisches, „weil die Sonne beim Beginn ihres Wiederaufstiegs das Zeichen der Fische verlässt". Auch die Zwölfzahl der Richter ist eine Wiedergabe der Tierbilder und Mondgötter. Selbst was wir über Saul und seine Nachfolger wissen, die allerdings als geschichtlich aufgefasst werden, ist vom sideralen Schema überwuchert worden. Nicht einmal die Namen sind mehr historisch. Saul, „der Gefragte", ist der Mondgott Sin, der den Beinamen „Orakelgott" führt. David

und Salomo, beides Gottesnamen, sind die zwei Jahreshälften, beides Sonnenheroen, jener die aufsteigende, dieser die absteigende Sonne. Der weise Salomo ist er eben als Vertreter Nebos, des Gottes der geistigen Thätigkeit. Sogar Davids Ehebruch mit Batseba muss für das mythologische Schema herhalten: Zwischen dem Löwen David und dem Zeichen Nebos, der Wage, steht die Jungfrau.

Auch in der Folgezeit, die jetzt auch nach WINKLER ganz der Geschichte angehört, macht sich je und je das mythologische Schema geltend. Selbst Judas, der Sohn des Mattathias, verdankt seinen Namen Maḳḳabi „der Hammer" dem Abzeichen des Marduk[1].

Kann es bei dieser babylonischen Beeinflussung, der Israel ausgesetzt war, uns wundern, wenn auch der jüdische Monotheismus vom Euphrat gekommen ist? Dieser ist gar nicht, wie uns die Bibel glauben machen will, israelitisches Gut gewesen. Die Jahweidee, d. h. der Monotheismus, kann nicht in Palästina entstanden sein. Seine Heimat muss da gewesen sein, wo ein hochentwickelter Polytheismus herrschte, — in Babylon. Israel hat den Monotheismus von einem fremden Volk aufgenommen und weitergebildet. Den Beweis für den babylonischen Ursprung Jahwes glaubte FR. DELITZSCH nach seinem oben erwähnten Vortrag in einem aus der Zeit Hammurabis stammenden Täfelchen gefunden zu haben, das die Eigennamen „Jahwe ist Gott" enthalten soll. Wie die Jahweidee, der Monotheismus, nach Israel kam, ist zur Zeit noch nicht bestimmt zu sagen. Vielleicht sollte die Vätersage die Fäden zeigen, die von Babylon nach Juda führten.

Aber nicht nur die Weltanschauung, die auf dem sich nach ewigen Gesetzen vollziehenden Kreislauf der Gestirne

---

[1] Den Stoff zu einer kleineren oder grösseren Abhandlung möchte ich H. WINKLER vorschlagen, indem ich an Karl Martell erinnere. Vielleicht hat er überhaupt nicht existiert und ist nur ein aufgewärmter Judas Makkabäus, vulgo Marduk.

beruht, nicht nur die Jahweidee, der monotheistische Glaube an den einen ewigen Gott, stammt von Babel. Auch Sagen der verschiedensten Art haben von dem alten Kulturzentrum am Euphrat ihren Eingang in Israel gefunden. Der Bericht von der Weltschöpfung in Gen. 1 wird seit GUNKEL's Schöpfung und Chaos nicht mehr als die nüchterne Reflexion eines Priesters angesehen, sondern ist die Verarbeitung des altbabylonischen Weltschöpfungsepos im Geist des jüdischen Monotheismus. Doch schimmert die fremde Grundlage noch klar durch. Der Chaos, das Tehom, auf dem es Tohuwabohu war, ist nichts anderes wie das Urwasser, die Tiamat, die mit ihren Drachen, die sie geboren, sich zum Kampf wider die Götter rüstet. Und wenn Gott spricht, es werde Licht, so erinnert das an den Lichtgott Marduk, der erscheint, um dem alten Drachen den Garaus zu machen. Gott scheidet zwischen Himmel und Erde: Marduk schnitt Tiamat entzwei und schuf aus den beiden Hälften Himmel und Erde, gab der Erde Pflanzen und Tiere und dem Himmel Sonne, Mond und Sterne. Und auch nach der babylonischen Sage ist der Mensch aus Thon geschaffen, vermischt mit göttlichem Blut. Noch hat jüngst ZIMMERN in einem der Hefte des Alten Orients dies populär klarzustellen versucht, was vor Jahren sein Schüler und Freund GUNKEL der Wissenschaft zum erstenmale zu beweisen trachtete, wie dieser alte Schöpfungsbericht nicht nur Gen. 1 vorliege, sondern in mannigfachen Stellen des Buches Hiob, des Psalters und anderer Schriften wiederklinge. Auch DELITZSCH hat sich wieder darauf berufen.

Und dass die biblische Erzählung von der Sintflut, einem riesigen vorgeschichtlichen Cyklon, seine Genesis in Babel habe, ist schon lange in wissenschaftlichen Büchern ausgeführt worden. Die Aehnlichkeit der beiden Erzählungen, der biblischen und der babylonischen, geht oft bis in die Einzelheiten, bis zur Taube, die keinen Ruheplatz findet — es ist sattsam bekannt und darf hier nur angedeutet werden. Der Fall der

ersten Menschen im Paradies durch die Schlange wird auch, wie eine Abbildung zeigt, aus Babel stammen. Der Turm, den die Menschen bauten, als der Herr ihre Sprache verwirrte, ist heute noch in Babel zu sehen. Der ahronitische Segen ist „in seiner ganzen Tiefe“ „doch erst jetzt zu verstehen, seitdem uns der babylonische Sprachgebrauch gelehrt hat, dass ‚sein Antlitz, seine Augen auf oder zu jemanden erheben‘ eine Redensart ist für: ‚jemanden seine Liebe zuwenden‘, wie ein Bräutigam die Braut oder der Vater den Sohn liebt und teilnahmsvoll anblickt“. Auch ein Teil der zehn Gebote stammt aus Babel. Auch über den Ursprung des Sabbats kann kein Zweifel mehr sein: der 7., 14., 21. und 28. Tag jedes Monats gilt den Babyloniern als Versöhnungstag für die Götter, an dem keinerlei Arbeit gethan werden darf. Auch das israelitische Opferwesen und Priestertum ist tiefgehend von Babel beeinflusst, nicht minder Kalender und Gewicht.

Es liesse sich das alles noch viel ausführlicher darstellen, als ich gethan habe. Aber es wird genügen, um zu zeigen, welche Abhängigkeit Israels und seiner Religion von Babel nach der Berliner Schule besteht. Für uns wird es die Hauptaufgabe sein, die Resultate, die wir eben kennen gelernt haben, zu prüfen. Sind sie bewiesene oder leidlich gesicherte Ergebnisse oder sind sie auf falschen Voraussetzungen entstanden und entbehren einer festen Begründung?

Uns kann hier der oben in Anlehnung an H. Winkler und Genossen kurz skizzierte Werdegang der babylonischen Geschichte als nicht zu unserem Thema gehörig nicht weiter interessieren. Nur möchte ich bemerken, dass er in Einzelheiten von anderen Assyriologen nicht geteilt wird, zum Teil in wichtigen Fragen wie die nach der Bedeutung der Sumerer u. a. m.

Meines Erachtens liegt der Grundfehler der Berliner Schule in der falschen Methode der wissenschaftlichen Arbeit. Auf die Methode kommt ja alles an, denn auf ihr baut sich

das ganze Gebäude auf. Wir gehen bei unseren wissenschaftlichen Untersuchungen — jeder ohne Ausnahme — von ganz bestimmten Voraussetzungen aus. Je nachdem diese verschieden sind, erhält der Bau, den wir aufführen, ein verschiedenes Gepräge. Sind die Voraussetzungen falsch, so kann der Bau auf die Dauer nicht bestehen, er muss zusammenfallen, früher oder später, mag er auch noch so schöne und richtige Partien im einzelnen aufweisen. So wird es auch einmal mit dem Gebäude gehen, das die Berliner Schule sich aufgerichtet hat. Es trägt, so glänzend und bestechend es wirken mag, den Keim des Verfalls in sich. Denn der Grund, auf dem es steht, ist trügerisch und schwankend. Die Methode ist eben falsch. Um zu beweisen, dass für das gesamte Altertum, also auch für Israel, Babylon die geistige Mutter gewesen sei, geht man von der falschen Voraussetzung aus, dass die litterarischen Quellen der fremden Völker nur von der babylonischen Kultur aus zu verstehen seien, und dass ihnen insofern kein grosser historischer Wert beizumessen sei. Aber das soll ja doch erst bewiesen werden! Und das will man zur Voraussetzung machen? Das ist eben der Grundfehler, dass man die litterarischen Produkte der anderen Völker als babylonisch durchseucht ansieht und an ihrer Hand deshalb keine Geschichte treiben will.

Es ist eine Grundforderung jeder geschichtlichen Untersuchung, bei den Quellen anzufangen, die uns das betreffende Volk selbst bietet, und von ihnen aus zuerst zu versuchen, Geschichte zu treiben. Selbstredend ist es nötig, die einzelnen Quellen auf ihren Wert zu untersuchen; ohne Litterarkritik ist keine geschichtliche Untersuchung möglich. Aber wir haben doch seit den Tagen der Reformation hoffentlich gelernt, die Schriften in erster Linie aus sich selbst heraus zu verstehen und durch sich zu erklären. Erst in zweiter Linie ziehen wir die fremde Litteratur heran und sehen, was sie uns noch zum Verständnis bieten können, und wieweit unsere

gewonnenen Anschauungen noch zu läutern und zu verbessern sind. Wenn wir z. B. die deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert studieren wollen, wenn wir uns klar werden wollen über die Entstehung des Protestantismus und sein Werden, so wird es keinem von uns einfallen, die römischen Nuntiaturberichte zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zu machen. Oder um die Lyrik eines Walters von der Vogelweide in ihrer ganzen Grossartigkeit zu erfassen, muss man dann erst die provencalische Poesie oder gar die arabische kennen? Die Zusammenhänge dieser Dichtungen bestehen und bedürften von kundiger Hand einmal des Nachweises, aber das Bild Walters würde, selbst wenn die Forderung erfüllt würde, nicht verschoben. Also halten wir daran fest, dass die besten Quellen für die Welt- und Religionsgeschichte eines Volkes die von ihm selbst uns gebotenen sind und wir kein Recht haben, sie von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten und als unopportun beiseite zu schieben. Das möchten sich H. Winkler und seine Freunde doch ja merken. Vielleicht kommen sie dann einmal wieder dazu, die Geschichte der alttestamentlichen Schriften sine ira et studio zu treiben.

Nach dem eben entwickelten methodischen Fehler Winkler's und Genossen kommt nämlich das Alte Testament keineswegs zu seinem Recht. Man redet über die Geschichte und Religion Israels, ohne viel nach den eigenen Produkten dieses Volkes zu fragen; oder, wo man es thut, geschieht es auf falsche Weise. Winkler versucht keineswegs, das Alte Testament aus sich selbst heraus zu verstehen und zu erklären, sondern er sieht es durch seine babylonische Brille an und meint nun, alles babylonisch zu sehen, etwa wie wenn wir ein gelbes Glas vor die Augen hielten und wollten deshalb glauben, die ganze Welt sei gelb. Wie wir gesehen haben, wird nun fast in jeder israelitischen Ueberlieferung eine Beeinflussung durch babylonischen Geist gewittert. Und so kommt es, dass die alttestamentliche Einleitungswissenschaft den

nüchternen Boden ruhiger, wissenschaftlicher Erwägung verlässt und zum Tummelplatz von allerhand Einfällen wird, die herrlich wie Seifenblasen schillern, aber auch wie Seifenblasen vergehen. So sind die Bücher Samuelis und Könige nach WINKLER in ihrem Hauptbestandteil einem alten Prophetenkodex entnommen, der eine ältere und jüngere Bearbeitung erfahren hat. Ein Auszug aus beiden bildet den Grundstock von Sam. und Reg. In ihn sind wieder Reste der älteren Bearbeitung hineingewebt worden. Den Beweis für diese wunderbare Entstehung bleibt man uns freilich schuldig. Es sieht fast aus, als wenn man — natürlich unbewusst — bei der Fiktion dieses Prophetenkodex und seiner Geschichte von der Annahme ausgegangen wäre, in den geschichtlichen Angaben nichts mehr als Episoden der grossen Ereignisse finden zu dürfen. Ebenso kühn ist WINKLER in seiner Erklärung vom Entstehen des sog. Elohisten. Er ist zur Zeit des Ahas entstanden und sollte für die Pläne dieses Königs im Nordreich Stimmung machen und seine Politik bei Tiglat-Pileser rechtfertigen. Diese Quelle „bezweckt, den historischen Nachweis zu führen, dass ganz Israel, von da, wo es nach Hamat geht bis zum Nahal-Muṣri, ein zusammengehöriges Land sei, zu dem auch Manasse gehört, dass die Vorsehung selbst es zu einem einheitlichen Ganzen, als einem Mikrokosmus geschaffen hat (die zwölf Stämme e. c.), und dass das historische Recht es dem Davidhause zuspricht". „Im Sinne seiner Politik ist sie ausgearbeitet worden, wie die des Jahwisten in bewusster Polemik dagegen im Sinne der Politik Hiskias." Auch hier fehlt jede Spur eines Beweises. Man lese doch nur einmal, meinetwegen an Hand der Bibelübersetzung, die unter KAUTZSCH's Ausspizien herausgegeben ist, die Stücke des Elohisten und Jahwisten durch, und wem wird sich ein anderer Eindruck dabei aufdrängen als der, dass diese herrlichen alten Quellen keine andere Aufgabe kennen, als die Geschichte der Erzväter und des Volkes zu schildern, so wie man es wusste und sich

dachte? Aber auch nicht die Spur einer Tendenz ist zu finden. Von keinem anderen Buch steht bei den alttestamentlichen Gelehrten die planvoll durchgeführte Einheit und Echtheit so fest als wie vom Buch des Propheten Ezechiel, so dass CORNILL in seiner Einleitung von den Versuchen ZUNZ's und SEINECKE's schreiben kann: „Doch hat man diese Bestreitungen mit vollem Recht nicht ernst genommen, sondern lediglich als Curiosa betrachtet." Aber das hindert WINKLER nicht, die Ezechielprophetien in die Zeit des Kambyses und zum Teil in die Alexanders des Grossen zu setzen.

Doch genug davon. Wir sehen, wie die Methode WINKLER zu einer Auffassung von der Entstehung der alttestamentlichen Schriften veranlasst hat, die teilweise unseren schärfsten Widerspruch herausfordert, da sie ein Produkt von Phantasien und Hypothesen ist. Versuchen wir aber noch zu erklären, wie denn WINKLER zu seiner falschen Methode gekommen ist, was ihn im G r u n d e dazu getrieben hat, das Alte Testament als unter babylonischem Einfluss entstanden und geschrieben anzusehen. Es zeigt sich hier ein neuer grosser Irrtum. Nach WINKLER beginnt die Geschichte eines Volkes erst mit seinen schriftlichen Aufzeichnungen. Ueber die Vorvergangenheit weiss sie nichts. Die Möglichkeit einer Aufzeichnung hängt aber mit der Sesshaftigkeit eines Volkes zusammen. Die Gründe, die die Menschen zur Aufzeichnung veranlassen, sind 1. persönliche Bedürfnisse, 2. Bedürfnisse der Verwaltung und 3. geschichtliche Aufzeichnungen. Aber eine ununterbrochene Ueberlieferung von geschichtlichem Charakter ist erst für die Zeit denkbar, wo das Volk unter einer steten Herrschaft gestanden hat. Das gilt alles auch für Israel. Eine g e s c h i c h t l i c h e Ueberlieferung kann also erst seit der Königszeit möglich sein.

In diesen Grundsätzen ist Wahres und Falsches durcheinander gemengt. Richtig sind die Gründe, die den Menschen zur Aufzeichnung veranlassen. Man gestatte mir, als

Beispiele für den Grund der persönlichen Bedürfnisse die vielen nabatäischen Inschriften in Arabien und auf der Sinaihalbinsel anzuführen. Sie stammen von nabatäischen Kaufleuten, die vom Indus über Babel, den Süden von Arabien nach Aegypten und dem Abendland zogen. Wie kann man da aber noch behaupten, dass erst mit der Sesshaftigkeit eines Volkes die Möglichkeit von Aufzeichnungen gegeben sei? Jener unruhige Stamm der Nabatäer hat doch das Schreiben gekannt! Es ist a priori falsch zu sagen, dass erst, nachdem Israel sesshaft geworden sei, die Möglichkeit schriftlicher Aufzeichnung gegeben worden sei. Eine andere Frage ist freilich, ob thatsächlich Israel nicht doch des Schreibens vor seiner endgültigen Ansiedlung in Kanaan unkundig gewesen ist. Aber das hängt mit ganz anderem zusammen, mit der Kulturstufe, auf der Israel in seinem „Wüstenzug" gestanden hat.

Und ist es ferner gestattet zu sagen, die Geschichte eines Volkes beginne erst mit seinen schriftlichen Aufzeichnungen? Auch ich bin der Meinung, dass geschichtliche Aufzeichnungen in Israel erst in der Königszeit stattgefunden haben, dass erst unter einem David und Salomo das Volk einen Kulturstand erreichte, der das Bedürfnis nach geschichtlichen Aufzeichnungen, und sei es nur in der kürzesten Form der Annalennotizen, aufkommen liess, mitbegünstigt vielleicht dadurch, dass erst einige Jahrhunderte früher das Kunstwerk der phönizischen Schrift und damit der unsrigen erfunden wurde. Ja, ich bin überzeugt, dass man erst ein bis zwei Jahrhunderte später daran gedacht hat, grössere, einem weiteren Leserkreis zugängliche Werke geschichtlichen Inhalts zu verfassen. Aber mit alledem ist doch noch lange nicht gesagt, dass jetzt erst die Geschichte des Volkes Israel beginnt. Jahrhunderte vor Beginn der ersten schriftlichen Fixierung der Geschichte beginnt diese. Denn sie wird dem Volk weiter überliefert in Erzählungen und Gesängen. Gerade letztere

die Lieder, welche die grossen Ereignisse, Sieges- und Trauertage preisen, welche den Ruhm der Helden den Zeitgenossen und Nachkommen künden und von Vater auf Sohn, von Geschlecht auf Geschlecht vererbt werden, sind es, die dem Volk die erste Geschichte, das erste Bewusstsein einer solchen verleihen. Auch in Israel hat es an solchen Gesängen nicht gefehlt, wenn auch die Zahl derer, die uns erhalten sind, nur eine verschwindend geringe ist. Das Lied der Debora, trümmerhaft auf uns gekommen, ragt hinein in die älteste Zeit der Eroberung; das Klagelied Davids um Saul und Jonathan dem grossen König abzusprechen, liegt, wie CORNILL treffend bemerkt, „auch nicht der Schatten eines Grundes vor", und Jakobs Segen stammt in seiner Hauptsache sicher aus der ersten Zeit des getrennten Reiches. Ja, es werden uns sogar zwei Liedersammlungen erwähnt, die sicher uralte Gesänge in sich geborgen haben: „Das Buch der Kriege Jahwes", das Num. 21, 14 erwähnt und uns in V. 14b—15. 17b. 18. 27b—30 dieses Kapitels einige Torsi von Liedern darbietet, und „das Buch des Helden", dem das Klagelied Davids entstammt, und auch wahrscheinlich der Tempelweihspruch Salomos. Warum sollen nicht noch mehr solcher Sammlungen vorhanden gewesen sein, die die Heldengesänge von Jahrhunderten enthielten, die einer Zeit entstammten, da man noch nicht die Feder, sondern nur das Schwert und die Leier zu führen verstand? So gut man noch in späterer Zeit im „Deboralied" eine gewaltige Waffenthat der Vorfahren über kanaanitische Fürsten preisen konnte, so sicher hat es einst auch noch in späterer Zeit Lieder gegeben, die der Zeit des „Wüstenzuges" entstammten, die sich mit Moses beschäftigten, der sein Volk aus der Knechtschaft geführt hat, und die, wie das freilich junge Lied in Exod. 15, rühmten, wie Jahwe Ross und Reiter ins Meer gestürzt hat. Die Heldengesänge eines sanges- und thatenfrohen Volkes machten allüberall die erste geschichtliche Ueberlieferung, in Hellas so gut wie in Israel, nur schade, dass

sie hier bis auf wenige Ueberreste geschwunden sind. Sie schwanden zu einer Zeit der Erinnerung des Volkes, als man anfing, die überlieferten prosaischen — wörtlich zu verstehen — Erzählungen sagenhaften und geschichtlichen Inhalts schriftlich zu fixieren.

Hand in Hand geht in jeder Volksüberlieferung mit den Gesängen und Liedern die einfache Prosaerzählung der Begebenheiten, die auch von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird. Ist schon bei den Liedern nicht ausgeschlossen, dass sie im Lauf der Zeiten Zusätze erfahren, dass sie entstellt werden, wenn dies auch wegen der gebundenen Form, in der sie weiter gegeben werden, nicht zuviel der Fall ist, so gilt dies in viel grösserem Umfang von der mündlich überlieferten Prosaerzählung. Unwillkürlich schmücken sie die einzelnen Erzähler aus, neue Züge kommen hinzu, es finden Vermischungen mit ähnlichem statt, wie wir dies noch sehr gut aus der dem Deboralied in Richter 4 parallel laufenden Erzählung sehen können. Aber auch absichtliche Zuthaten, Aenderungen und Entstellungen finden statt, weil die Vorstellungen, die Gedankenweise der Väter den Enkeln fremd und unverständlich geworden sind. Der alten Erzählung ist es ergangen wie dem alten Ritterschloss auf dem Rebenhügel des Rheins, in das die Sonne hineinscheint und der Regen hineinschlägt. Denn die Burg ist leergebrannt, kein Dach, kein Balkenwerk ist mehr zu sehen, nur die Mauern stehen mit den öden Fensterhöhlen, den Balkonansätzen und den Kaminen, alles umrankt vom wilden Epheu, und drinnen, wo einst die Ritter ihre Rosse tummelten und die Frauen spannen, wachsen Sträucher und Bäume. Und doch, wer unter uns vermöchte nicht aus diesem schönen Trümmerhaufen in seinem Geist die alten Zeiten sich hervorzuzaubern, da die Burg noch stand und ein reiches Leben in ihr pulsierte! Und der kundige Fachmann kann sich sogar die Anlage des alten Baues wieder teilweise, ja oft vollständig klar machen. So ist es auch mit

den Erzählungen, die uns das Alte Testament bietet. Oft sind sie nur Bruchstücke von dem, was sie einst waren, die Sage hat sich an ihnen heraufgerankt; wie der Epheu die Ruine hat sie dieselben oft überwuchert. Aber dem, der mit offenen Augen an sie herangeht, der sich nicht den Blick durch Voreingenommenheit hat trüben lassen, versteht doch in ihnen die Geschichte zu lesen. Wohl keine Zeit ist so sagenhaft auf uns gekommen wie die des Aufenthalts des Volkes in Aegypten und die des Auszugs. Aber die Thatsache als solche lässt sich nicht wegdenken und wegleugnen, da sie mit der Religionsstiftung zusammenhängt, wie wir noch sehen werden[1]. Auch den Aufenthalt in Aegypten (Mizraim) zu einem Aufenthalt in einem südpalästinischen Muṣri zu machen, wie Winkler u. a. thun, geht nicht an, da eine solche Verwechslung von Namen einfach undenkbar ist und nur mit grösster Vergewaltigung der Texte durchzuführen ist[2]. Auch die Figur des Moses, die fast zu einer Gestalt der Sage geworden zu sein scheint, ist doch eine durch und durch historische, wie schon der ägyptische Name sagt. Denn Moschê משה ist das ägyptische Verbmesj „er hat geboren", das zu den III infirmae gehörte und etwa mesoj gelesen wurde und durch Metathesis zu Mose wurde. Aber als Name findet es sich nie allein, sondern nur in den bekannten Zusammensetzungen Ramses, Thutmosis, Ptahmosis u. ä. Einen solchen mit irgend einem ägyptischen Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen müssen wir ursprünglich für Moses annehmen. Dass er, der Führer der Jahwereligion, die heidnische Reminiszenz tilgte und sich kurzweg Mose nannte, ist meines Erachtens ein zwingender Beweis für die Historizität des Mannes. Denn mesu „Kind" ist kein Name für sich, und kommt er vor, so ist er höchstens eine Abkürzung. Uebrigens zeigt der ägyptische Name des doch

---

[1] Vgl. unten S. 314f.

[2] Gründlich gegen Winkler hat E. König in „Fünf neue arabische Landschaftsnamen" S. 19ff. diese Frage abgethan.

sicher unägyptischen Mannes, dass auch der Sage von der Erziehung durch die Prinzessin Geschichte zu Grunde liegen muss.

Auch die Erzählungen des Wüstenzugs, des Aufenthalts in Kades, der Religionsstiftung am Sinai, der allmählichen Eroberung des Landes werden durchaus nicht so sagenhaft überliefert, wie Winkler thut. Auch unter den sog. Richtern sind durchaus historische Gestalten, wie Gideon und Abimelech. Es liegt doch z. B. nicht der geringste Schatten eines Verdachts gegen die Echtheit der letzteren vor. Die Geschichten von ihnen werden uns zum Teil ohne jegliche Tendenz erzählt, ebenso gut wie die von Saul, wenn man von den Samuelisgeschichten absieht. Eine babylonische Beeinflussung hier zu wittern, ist wirklich ein Kunststück. Namen wie Saul, David und Salomo als Aequivalente babylonischer Götternamen zu erkären, ist nur dem möglich, der nie sich mit der Geschichte der hebräischen Eigennamen beschäftigt hat. Gerade die einfachsten Namen, die der Zusammensetzung mit Jahwe entbehren, sind die ältesten, je mehr sie oft einer Deutung spotten. Also dürfte Jedid-jah als der ursprüngliche Name Salomos doch schon sehr unwahrscheinlich sein. Auch würde ich Winkler einmal empfehlen, die Ausführungen Wellhausen's im Text der Bücher Samuelis S. 157 und die Marquart's in seinen Fundamenten S. 25f. über den Jedid-jah einer aufmerksamen Lektüre zu unterziehen. Wenn nach Winkler Salomos und Davids Namen „den zwei Jahres- und Naturhälften, dem Tammuz in seinen beiden Erscheinungsformen in Ober- und Unterwelt", entsprechen und im Namen Sauls eine Anspielung auf den Mondkult gesucht werden muss, so sind das einfach unglaubliche Phantasien, und der Boden der exakten Forschung ist verlassen. Vielleicht das Kühnste im Erfinden von Mythologumnen der Davidsgeschichte dürfte die früher erwähnte allegorische Erklärung der Batsebageschichte sein. Ich bitte, einmal die ja nicht sehr erquickliche Historie

durchzulesen, und ich bin überzeugt, dass keiner daran denken wird, auch nur die Spur einer Sage in ihr zu wittern.

Es würde zu weit führen, wenn wir der WINKLER'schen Auffassung von der Geschichte Israels ganz nachgehen und ihre Verkehrtheit bis in die Einzelheiten hinein zeigen wollten. Die alten Quellen der historischen Bücher des Alten Testaments sind relativ sehr gut und können unbedenklich zu einer Rekonstruktion der Geschichte Israels, allerdings unter kritischer Benutzung, verwendet werden. Und ein babylonischer Einfluss, der auf die Niederschrift der Erzählungen so umgestaltend gewirkt haben soll, wie WINKLER thut, ist gänzlich ausgeschlossen.

Also die Quellen für die Geschichte Israels sind frei von babylonischer Beeinflussung. Wie steht es nun mit der Beeinflussung des Volkes selbst? Vielleicht hat eine solche doch in dem Masse stattgefunden, wie WINKLER meint, obgleich es schon ziemlich nach unserem Befund von der Entstehung der Quellen ausgeschlossen erscheinen dürfte.

Als die Führer des babylonischen Einflusses in Israel und Juda sieht WINKLER die Propheten an. Es sind die Agenten der assyrischen, babylonischen Könige gewesen, die das Interesse ihres Herrn zu vertreten hatten. Ihr gesprochenes und geschriebenes Wort spielte einst dieselbe Rolle wie bei uns eine offiziöse Presse. Sie waren die geborenen Politiker. Ja, was sie reden und schreiben, ist sogar formell vom Zweiströmeland ihnen diktiert worden. Die Losung wird von Assyrien ausgegeben, und die Sprecher, die Propheten, haben sie weiterzugeben. Jes. 30, 6 sei dafür ganz charakteristisch. Jesaja und Amos unterstützten so die assyrische Politik des Ahas, und Jeremias war ein babylonischer Agent. Auch die Propheten, die unter den Omriden auftraten, sind Wortführer fremder Mächte gewesen.

Bitter rächt sich hier wieder die Verachtung der israelitischen Quellen. Denn was uns WINKLER über die Propheten

vorträgt, widerspricht allem, was uns das Alte Testament über sie erzählt. Wie ich im Jahrgang 1901 des Archivs S. 365ff. ausgeführt habe, sind die grossen Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts nicht losgelöst von ihren Vorgängern, den Nebiim, die unter Saul auftraten, zu betrachten. Trotz aller Verschiedenheit eignet jenen wie diesen das rückhaltlose Eintreten für Jahwe, den Gott Israels. Beide wissen sich im direkten Gegensatz gegen die umwohnenden Völker und ihre Götter. Sie forderten ja einst gerade auf zum heiligen Krieg gegen die Philister. Und da sollten später die Propheten im Auftrag Assurs und Babels reden? Sie reden nur im Namen Jahwes, des Gottes Israel. Sie wollen auch nicht das Volk zum Anschluss an den Grosskönig bewegen. Ihre Aufgabe ist allein, im Auftrag Jahwes dem Volk seine Sünden vorzuhalten und den Untergang zu verkünden. Die Propheten sind Bussprediger, die sich ergriffen wissen von Jahwes Geist, wie einst Saul, da er unter die Propheten geriet, die reden müssen, weil Jahwe redet, ob sie wollen oder nicht, denen das Wort Gottes im Mund brennt, die viel lieber bei ihren Herden oder ihrem Beruf blieben, wenn anders sie Jahwe widerstehen könnten, die aber niemals sich zu Agenten und bezahlten Spionen fremder Mächte und damit fremder Götter hergegeben hätten. Oder glaubt man diesen unvornehmen Beruf, der die Propheten zu Schwindlern und Lügnern herabstempeln würde, etwa daraus zu folgern, dass ein Jesaja vor a. 701 das Volk und seinen König auffordert, still unter dem Regiment Assurs auszuhalten und nicht zu revoltieren? Ist es nicht vielmehr sein Glaube an Jahwes Allmacht, die solches gefügt hat, und ohne dessen Willen es doch nicht anders werden kann? Hatte doch gerade der Prophet, als Syrien und Israel a. 734 gegen Jerusalem herangezogen, den König ermahnt, auf Jahwe sich zu verlassen, und ihm dessen baldige Hilfe durch ein Zeichen in Aussicht gestellt, und war nicht gerade 701, als das assyrische Heer die Hauptstadt einschloss, Jesaja einer der Zuversicht-

lichsten und an Jahwes Hilfe Gläubigsten gewesen? Auch aus Jeremiä Gebahren, der dem Volk und Herrscher riet, das Joch nicht zu zerbrechen, und der nach der Eroberung der Stadt dafür Gnade in den Augen des Siegers fand, kann man unmöglich schliessen, dass er babylonischer Spitzel gewesen sei. Das babylonische Joch ist für ihn die Strafe, die das verderbte und sündige Volk treffen musste. Nun heisst es, geduldig tragen, was man verschuldet hat. Jeder Versuch aufzumucken führt zu einem schlimmen Ende. Es ist das streng sittliche Bewusstsein, dass man die von Jahwe verhängte Strafe geduldig zu ertragen hat und dem neuen von Gott verordneten Herrn Gehorsam schuldig sein muss, was schon damals die Chauvinisten Jerusalems wie heute wieder Winkler in Jeremias nur den babylonischen Agenten erblicken liess. Ich glaube aber stark, dass wenn der Prophet heute Winkler's Auslassungen über seine Person und sein Wirken zu lesen bekäme, er ihm gerade so entrüstet wie einst dem Wachhabenden Jirjah b. Schelemja entgegenschleudern würde שֶׁקֶר אֵינֶנִּי נֹפֵל עַל־הַכַּשְׂדִּים (Jer. 37, 14). Oder um eines anderen Propheten zu gedenken, erinnert sich denn Winkler nicht an die kräftigen Reden Hoseas, der sein Volk einen störrigen Wildesel nennt, das nichts nach Jahwe fragt, sondern um die Gunst Assurs und Aegyptens buhlt, das sich Könige einsetzt, so wie man es bei den Grossmächten für richtig hält? Es ist einfach unmöglich, die Propheten zu Wortführern Assurs und Babels zu machen. Sie waren Jahwes Sprecher, und ihre Lebensaufgabe bestand darin, das Volk Jahwe zu erhalten.

Ebenso falsch wie Winkler's Auffassung vom Wesen der Propheten ist die von der Verbreitung der babylonischen Weltanschauung, die sich nach den Gestirnen richtet. Es liegt mir hier nicht ob, zu kontrollieren, inwiefern Winkler Recht hat, wenn er für Babylon eine solche Weltanschauung annimmt. Das entzieht sich als Nichtassyriologen meiner Beurteilung, und ich habe die wissenschaftliche Pflicht, die Re-

sultate seiner Forschungen anzunehmen, solange es mir nicht anders bewiesen wird. Aber als Alttestamentler habe ich auch ebenso entschieden die wissenschaftliche Pflicht, zu protestieren gegen die ganz unbewiesene Behauptung WINKLER's, dass die babylonische Weltanschauung, wie wir sie oben geschildert haben, auch die Weltanschauung Israels gewesen sei. Wir haben schon bei der Würdigung der geschichtlichen Quellen des Alten Testaments gesehen, wie hineingetragen und erkünstelt die Beziehungen sind, die WINKLER in Israel mit dem babylonischen Himmel herstellen will. Nicht anders ist der Eindruck, der sich uns aufdrängt, wenn wir, wie oben, lesen von Abraham, dem Mond und seinem Bruder Lot, der Sonne, von Jakob und seinen zwölf Söhnen, den Monaten, von Joseph und seinen Brüdern u. a. m. Das ist doch alles die reinste Phantasie und verdient eigentlich schon nicht mehr den Namen einer wissenschaftlichen Untersuchung. Es zeigt sich hier eben wieder einmal, wie WINKLER die methodische Schulung verachtet.

Wir müssten doch irgendwo im Alten Testament einmal davon lesen, wie alles irdische Sein und Werden nur ein Spiegelbild dessen ist, das oben im Himmel sich entwickelt. Damit, dass man die Sagen und Geschichten auf die Gestirne und ihre Gesetze zurechtdeutet, ist doch jenes noch lange nicht bewiesen. Erst wenn klar und deutlich nachgewiesen wird, dass auch das Judentum oder das alte Israel alle irdischen und natürlichen Erscheinungen aus den Gestirnen erklärte, erst dann ist es erlaubt, die Sagen und Geschichten des Alten Testaments so zu erklären, wie WINKLER thut. Aber den Nachweis wird er uns wohl schuldig bleiben, denn er müsste vor allem uns die Möglichkeit nehmen, im Alten Testament zu lesen, dass Jahwe derjenige ist, der alles auf Erden wirkt und schafft, der eine lebendige Macht ist. Jahwe ist es, der Abraham aus dem Land seiner Väter führt, der seinen Samen machen will und kann wie die Sterne am Him-

mel und den Sand am Meer. Er ist es, der Sodom und Gomorrha vernichtet und dem Land Fruchtbarkeit verleiht. Jahwe liess den treuen Knecht die Braut für seines Herrn Sohn finden und segnete Jakob, als er in der Fremde diente. Dass der Erzvater, der einst nur einen Stab sein eigen nannte, nun aber ein Herr von zwei Heeren geworden war, verdankte er der Güte und Treue Jahwes. Jahwe war es, der Joseph in den Augen Potiphars und des Gefängnisbeschliessers Gnade gab, der es gut mit ihm meinte, da seine Brüder es böse mit ihm zu machen gedachten. Jahwe schickte die Plagen in Aegyptenland, führte mit gewaltiger Hand sein Volk aus der Knechtschaft und liess Ross und Reiter Pharaos ertrinken. Ja, es wurde selbst die Erkenntnis in Israel zu einem Allgemeingut, dass Jahwe Himmel und Erde und, was darinnen ist, geschaffen hat, und das geschah vielleicht zu einer Zeit, da der Einfluss babylonischer Kultur und Philosophie am grössten war, im Exil. Aus dem Jahwe, dem Gott Israels, ist gerade durch die babylonische Gefangenschaft der Gott der Welt geworden. Und das war im Prinzip nichts Neues, es war vorbereitet worden durch den Glauben, den Israel von jeher an Gottes lebendiges Walten gehabt hat, und den dann die Propheten zur höchsten Entfaltung gebracht hatten. Und da sollte sich alles nach dem Lauf der Gestirne entwickeln, wie Winkler meint?

Es ist dann freilich auch nicht von ihm die Erkenntnis zu verlangen, dass der Monotheismus auf Israels eigenstem Boden gewachsen ist und nicht das Erzeugnis babylonischen Geistes ist. Glaubt Winkler wirklich allen Ernstes, dass der Monotheismus nur da entstehen kann, wo ein hochentwickelter Polytheismus herrscht? Von den monotheistischen Religionen des Christentums und Islam können wir hier nicht reden, sie sind aus dem Judentum herausgewachsen. Aber es ist doch wunderbar, dass aus den ungezählten heidnischen Religionen mit ihrem reichen Pantheon, das sie zum Teil haben, sonst

noch nie ein Monotheismus geboren worden ist. Und das selbst nicht einmal in Griechenland, wo es schon im 7. Jahrhundert ganz geläufig wird, „von den Göttern“ oder einfach von „Gott als dem Lenker des Schicksals und Schirmer des Sittengesetzes zu reden!“[1] Und haben dann nicht die grossen Philosophen des 5. und 4. Jahrhunderts ihr Bestes dazu gethan, um das Volk zu einem reinen Gottesglauben zu erziehen? Aber die Tempel des Apollo und der Aphrodite, der Athene und des Zeus blieben wie ihre Götter für das Volk noch ebenso bestehen, wie die Tempel Marduks, Istars und Sinns mit ihren Göttern für Babels Bewohner eine machtvolle Wirklichkeit hatten, wenn man auch hier anfing, von der Gottheit schlechthin zu reden. Was einzelne Männer, die Besten des Volkes, jeweils über das Wesen der Götter und der Gottheit geahnt haben, ist niemals ein Gemeingut aller geworden, es blieb eine Sache des Verstandes, der Erkenntnis, es konnte gelehrt werden. Aber der Monotheismus, der Glaube an den einen Gott Himmels und der Erde, kann weder gelehrt, noch gelernt, sondern nur erlebt werden wie alle Religion. Und das ist in Israel der Fall gewesen.

Der Monotheismus ist etwas spezifisch dem Judentum Eigenes gewesen, denn er hängt zusammen mit der Geschichte dieses Volkes. Die Geburtsstunde Israels ist auch die seiner Religion, ist die einzige Ursache, die aus Jahwe, dem Stammesgott, der noch jahrhundertelang ein Gott neben Göttern war, schliesslich den Gott der Welt werden liess. Der Auszug aus Aegypten, der unter den Auspizien des Jahwes vom Sinai, eines sehr wahrscheinlich damals noch nicht von allen „israelitischen“ Stämmen verehrten, vielleicht sogar fremden Gottes, stattfand, war die Geburtsstunde Israels und seiner erst henotheistischen, dann aber monotheistischen Religion. „Das war“, wie Wellhausen so schön im Abriss der Geschichte Israels

---

[1] E. Meyer, Geschichte des Altertums II 598.

und Judas 1884 S. 6 gesagt hat, „in dunkler Nacht der Aufgang eines Lichtes, dessen Abglanz unverwischbar noch die späte Zukunft verklärte. Ein Wunder war es durch und durch, ein Zufall, wenn man will, aber in seiner Wirkung auf die Menschen, auf ihr Schicksal und auf ihre Empfindung ein Erlebnis von unermesslicher Tragweite.“ Israel und Jahwe gehörten hinfort zusammen, Israel Jahwes Volk, Jahwe Israels Gott. Es ist nur zu erklärlich, dass der alte heidnische Sauerteig nicht auf einmal ausgefegt wurde. Familien- und Stammesgötter, die Götter Ammons, Moabs und Babels behaupteten auch noch jahrhundertelang ihre Realität neben Jahwe, allerdings nicht in dessen Land, oder doch nur versteckt oder gegen das bewusste allisraelitische Denken. Jahwe war für Israel, für das Volk doch immer der einzige Gott, der Verehrung beanspruchen durfte. Ein Hosea tritt im Nordreich nicht wie ein Missionar unter Heiden auf, um die Leute von den Baalim zu Jahwe, dem Gott des Südreichs, zu bekehren, sondern er ist der strenge Bussprediger, der dem Volk zeigt, wie ungereimt es ist, dass sie neben Jahwe, den auch sie doch als ihren Volksgott erkennen, die Ortsheiligen verehren. Alle jene Stämme, die einst unter der Aegide Mosis und unter dem Schutz Jahwes aus Aegypten gezogen waren und sich in der Wüste geeint hatten, um dann getrennt oder vereinzelt in das Land Kanaan einzudringen, hielten doch stets fest am Glauben an Jahwe, den Gott Israels. Gerade der Umstand, dass in den Jahrhunderten der Ansiedlung jeder Stamm auf eigene Faust handelte, dass es lange, sehr lange gedauert hat bis zur zweiten Einigung des Volkes unter Königen, und dass bei alledem doch nicht den Stämmen der Glaube an Jahwe, ihren gemeinsamen Gott, abhanden gekommen war[1], beweist aufs schärfste, wie der Monotheismus

---

[1] Vgl. zu diesen Ausführungen die mustergültige Darlegung von Stade, Entstehung des Volkes Israel, in ausg. akademischen Reden und Abhandlungen S. 107 f.

kein aufgepfropftes Reis in Israel gewesen ist, sondern als etwas selbst Erlebtes und selbst Gewonnenes anzusehen ist. Und zum Monotheismus musste sich der Henotheismus notwendig entwickeln. Die Thätigkeit der Propheten, die das Volk auf die höchste Stufe der Sittlichkeit zu heben versuchten, die sich abmühten, den alten Sauerteig auszufegen, und schliesslich die Zertrümmerung des Staates, die Wegführung in die Gefangenschaft, die den bergeversetzenden Glauben an die bessere Zukunft schuf, all diese Faktoren zusammen liessen, ohne dass wir noch die Uebergänge scharf anzugeben vermögten, aus Jahwe, dem Stammesgott Israels, den Gott der Welt werden.

Also nicht aus Babel stammt die Jahweidee, der Monotheismus, sondern aus der Wüste, aus Aegypten, aus der Zeit, da das Volk geboren wurde[1].

Dagegen beweisen auch nichts die drei Tontäfelchen, die FR. DELITZSCH in köstlicher Naivität uns in seinem Vortrag vorführt, um uns klar zu machen, dass „Jahwe der Seiende, der Beständige“ („denn das dürfte, wie wir Grund haben zu sagen, der Name bedeuten“) ist, dass „dieser Jahwe ein uraltes Erbteil jener kanaanäischen Stämme, aus welchem dann nach Jahrhunderten die zwölf Stämme Israels hervorgehen sollten“, gewesen sei. Also die Jahweverehrung findet sich auch in Babel. Und das wird erhärtet aus drei Eigennamen! Die Richtigkeit ihrer Lesung vorausgesetzt, die, wie das ja öfters in der Assyriologie vorkommt, vielleicht schon morgen bezweifelt wird, möchte ich trotzdem fragen, was drei mit Jahwe zusammengesetzten Eigennamen beweisen. Im besten

---

[1] Wie WINKLER damit seine frühere Ansicht, die er im I. Band seiner Geschichte Israels ausgesprochen hat, dass David der Schöpfer der Jahweidee war, und dass seine Hofhistoriographen sich zur Aufgabe gesetzt hatten, Jahwe zum Gott des gesamten Israel zu machen, mit seinen neuesten Anschauungen in Einklang bringt, entzieht sich meiner Beurteilung.

Fall, dass drei Jahweverehrer, Kaufleute aus der Gegend, wo man zur Zeit Hammurabis Jahwe verehrte, also etwa der Nordwestküste Arabiens[1], sich in Babylon angesiedelt hatten. Oder wollen wir etwa aus einer aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammenden kyprischen Inschrift schliessen, dass ihr Dedikator Βαάλραμ ὁ Ἀβιδμιλίκων noch den Baal hat hochleben lassen? Glücklicherweise wissen wir, dass Baalram, Sohn des Abdmalik, seine Bildsäule dem Apollon Amyklos gewidmet hat[2]. Ebenso verkehrt wäre heute, jeden Jakob oder Joseph, jede Hanna oder Maria, auch wenn sie Müller oder Schultze hiessen, aus Israel stammen zu lassen. Aus drei Eigennamen ein solches Kapital zu schlagen, wie DELITZSCH es thut, heisst die Wissenschaft zur Dienerin seiner Einfälle machen. Und nun noch gar die hochtrabende Erklärung des Namens Jahwe! Trotz Exod. 3, 13 hätte DELITZSCH wissen müssen, dass Volksetymologien meist auf sehr schwachen Füssen stehen, und dass eine solch philosophische Erklärung des Namens Jahwe, wie sie die Bibel uns bietet, ebensowenig einem Beduinenkopf zugeschrieben werden darf wie die LAGARDE'sche Erklärung von El „Gott" als dem Ziel, dem die Menschen zustreben. Es scheint doch heute der Wissenschaft immer mehr als das Wahrscheinlichste, dass Jahwes Namen aus seiner genuinen Natur des Gewittergottes[3] als der Fäller oder Fallende zu erklären ist.

Doch gehen wir weiter in der Behandlung der Frage Bibel und Babel oder die alttestamentliche Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung.

Wir erwähnten oben, dass sich in dem Alten Testament eine Anzahl von Sagen finden, die eine grosse Aehnlichkeit mit babylonischen Sagen haben. Sie finden sich Gen. 1—11. Hier dürfte allerdings nicht zu leugnen sein, dass Erzählungen

---

[1] Vgl. meine Kultstätten S. 10 ff.

[2] MEISTER, Griechische Dialekte II 150.

[3] Vgl. meine Herrlichkeit Gottes S. 61 ff.

wie die Schöpfung, das Paradies, die Sintflut, Nimrod und der Turmbau zu Babel babylonischen Ursprungs sind. Sie kümmern sich weder um Israel, noch um Palästina. Das Paradies liegt im Osten, die Arche lässt sich auf dem Ararat nieder, und Nimrod und der Turm weisen gleichfalls auf das Euphratgebiet. Es ist auch ganz undenkbar, dass diese Sagen für ein Nomadenvolk, wie es Israel in der Wüste gewesen ist, oder für ein Bauernvolk, wie das Volk es jahrhundertelang in Palästina war, irgendwelches Interesse gehabt hätten, oder dass sie in ihm entstanden wären.

Aber man vergesse dabei nicht zweierlei. Wenn auch oft die ursprüngliche babylonische Herkunft scharf und pointiert hindurchschimmert, die Erzählungen sind gänzlich in den Geist der Jahwereligion hineingegossen. Ist auch das „Wir“ der Gottheit, die Menschen machen will nach ihrem (Plur.) Bilde und die spricht: lasset uns herabfahren, um ihre Sprache zu verwirren, ein Rest der alten Göttergespräche[1], so ist doch in allem Jahwe der Handelnde, und zwar ein nach sittlichen Motiven handelnder. Schon dem ersten Menschenpaar wird eingeprägt, dass Gottes Gebote der eigenen Lust und dem eigenen Wohlbehagen vorzuziehen sind. Wer sie übertritt, muss das Paradies verlassen und damit die Gemeinschaft mit Gott. Wie furchtbar ernst wird uns der Fluch der Sünde geschildert, die fortzeugend Böses muss gebären. Gott lässt sich nicht ungestraft spotten, und wenn er ein ganzes Menschengeschlecht vernichten muss. Wo bietet uns die babylonische Sage eine solch hohe Auffassung von Gott und dem Menschen? Nichts zeigen sie uns als ein launenhaftes Göttergeschlecht, das dazu in seiner Angst aufkreischt wie beim Kampf Marduks mit der Tiamat. Wir dürfen eben nie vergessen, dass die Sagen, die sicher Israel von Babel übernommen hat, ganz vom Geist der Jahwereligion durchdrungen und von ihm um-

[1] Stade, ZAW, XV 160 ff.

gestaltet worden sind. Dies gilt ganz besonders von Gen. 1, dessen Vorlage man in dem erwähnten Kampf Marduks wiederfinden will. Aber die Erzählung in Gen. 1 ist so andersartig, so philosophisch reflektierend, dass ich für meine Person — und ich werde wohl nicht der einzige Alttestamentler sein — mich nicht mit der seit Gunkel's Schöpfung und Chaos vielbeliebten Deutung befreunden kann. Mögen einzelne Worte wie Tehom, das Tohuwabohu und der brütende Gottesgeist auch dem babylonischen Mythus entnommen sein, die ganze Erzählung von der Schöpfung trägt ein so monotheistisches Gepräge, dass ich in ihr immer noch die religiöse Reflexion eines im Exil lebenden, hochgebildeten Juden sehe. Es wäre überhaupt den Assyriologen anzuraten und denen, die sich ihnen bedingungslos anschliessen, etwas vorsichtiger zu folgern und z. B. nicht aus einem bis jetzt unerklärten Bilde die Paradiesesgeschichte von der Verführung durch die Schlange herauszulesen, obwohl ich selbst persönlich diese wie den Hauptkern der Erzählungen in Gen. 1—11 für babylonischen Ursprungs halte.

Das führt mich auf das zweite, das ich nicht zu vergessen bitte: babylonische Sagen und Erzählungen hat das Alte Testament fast nur in Gen. 1—11 aufgenommen bezw. überarbeitet. Den Grund dazu erblicke ich darin, dass man gern ausser den Büchern über die Geschichte Israels, die mit dem Auszug aus Aegypten anhub, und ausser den Erzählungen, die von den kanaanitischen Heroen und einstigen Baalim handelten, die nun mit der Eroberung des Landes auch ihre Erzväter geworden waren, noch etwas wissen wollte über die Zeiten, die jenen vorangingen bis zu dem Tag, da Himmel und Erde noch nicht waren. Und da griff man zu den babylonischen Sagen, wann, sehen wir später. Aber sie wurden umgegossen und bilden nur einen kleinen Bruchteil der Genesis. Was wir von Gen. 12 an lesen, sind durchwegs Sagen der kanaanitischen Bevölkerung, mit der sich Israel aufs engste verband. Die

Gestalten der Erzväter fand Israel vor. Aber auch mit ihnen geschah dasselbe, was mit den babylonischen Sagen geschah. Sie wurden umgemodelt und umgestaltet, so wie es die Jahwereligion verlangte. Aus ursprünglich neben Jahwe selbständigen Göttern wurden fromme Jahwediener, Menschen von Fleisch und Blut, wenn auch der Masse die Baalim noch lange als Ortsheilige dienten, die man neben Jahwe verehrte, wie in der katholischen Kirche Maria neben dem lieben Gott ihren Platz hat. Aber von babylonischem Einfluss, wie WINKLER in einemfort thut, ist nichts zu merken. Dass Abraham aus Ur in Chaldäa kommt, hat wohl darin seinen Grund, dass man die Brücke zu den babylonischen Sagen schlagen musste, wie dann auch später Josephs Verkauf und die Reisen seiner Brüder und Jakobs nach Aegypten die Verbindung mit der werdenden Geschichte, dem Auszug aus Aegypten und der Religionsstiftung herstellen sollten.

Aber nicht nur in den Sagen, wenn auch in bescheidenem Umfang, zeigt sich der Einfluss Babels, sondern auch in kultischen Einrichtungen und Gebräuchen, im Kalenderwesen, in Mass und Gewichten. In jüdischen Kreisen hat DELITZSCH letzthin grosses Aergernis erregt, weil er den Sabbat zu einem babylonischen Institut machte. In der That lässt sich die Sache nicht so einfach behaupten, wie DELITZSCH thut. Sicher ist der Sabbat ein Mondfest, man hat den Monat mit jedem Neumond, entsprechend den vier Phasen des Mondes, in vier „Abschnitte", die Sabbate, noch im Arabischen in dieser Bedeutung, zerlegt. Schliesslich gingen die Sabbate, unbekümmert um die Coincidenz mit dem Neumond, dessen Fest schliesslich sogar verschwand, weiter. Ursprünglich waren die Sabbate Freudentage und Opferfeste, an denen man das besorgen konnte, wozu man die Woche keine Zeit gehabt hatte (II Reg. 4, 23). Erst spät, kurz vor der exilischen Zeit und dann hauptsächlich von ihr an, erhält der Sabbat jenes Gepräge, das er in streng jüdischen Kreisen bis auf heute hat. War

er vorher um des Menschen willen da, ein Erholungstag im besten Sinn des Wortes, so wird nun, wie Jesus sagt, der Mensch für ihn bestimmt. Die Sabbatruhe ist schlechterdings nicht mehr „mit dem fröhlichen Aufatmen von der Last des Lebens bei den Festen gleichartig, sondern eine Sache für sich, die den Sabbat nicht bloss von den Wochentagen, sondern auch von den Festen unterscheidet und einer asketischen Leistung weit näher kommt als einer lässigen Erholung"[1]. Erst jetzt hat der Sabbat babylonisches Kolorit angenommen. Denn in Babel ist der šabattu ein ûm nûḫ libbi, „ein Tag der Beruhigung des Herzens", ein Buss- und Bettag, zur Versöhnung der Götter bestimmt, an dem gar kein Werk gethan werden darf, selbst die Staatsmaschine ruht. Es ist daher keineswegs ausgeschlossen, dass der Sabbat, der erst in der chaldäischen Epoche der Geschichte Israels sein spezifisch jüdisches Gepräge erhalten hat und mit der Beschneidung zum „Zeichen" des Judentums geworden ist, dieses sein jetziges Aussehen von Babel erhalten hat. Ja, wir müssen sogar noch weiter gehen und fragen, ob Israel die Feier der vier Mondphasen mit aus der Wüste gebracht oder sie in Kanaan vorgefunden hat. Das letztere scheint mir das Wahrscheinlichere. Denn im allgemeinen pflegen Beduinen, und das waren doch die Israeliten des Wüstenzuges, nicht alle acht Tage ein Fest zu feiern, sondern sie lassen sich an einigen wenigen genügen. So werden also die Israeliten das Sabbatfest in Kanaan vorgefunden haben, wo es zu einer ackerbautreibenden Bevölkerung passte, die alle acht Tage der Feier und der Erholung bedurfte. Und dass die kanaanitische Bevölkerung einst den Sabbat von Babel übernommen hat, dürfte kaum zu bezweifeln sein, nur muss der Sabbat in Babel einst auch ein heitereres Angesicht als später gezeigt haben.

Auch in das Opferritual dürften mit dem Exil allerhand babylonische Sitten Einzug gehalten haben. Seit Ezechiel ver-

[1] Wellhausen, Prol.[3] S. 116.

schwindet in den unblutigen Opfern die Benützung des Grobmehls (קֶמַח), an seine Stelle tritt das Feinmehl (סֹלֶת). Auch die Verwendung des Weihrauchs wird mit dem Exil eine viel umfangreichere, als sie früher gewesen ist. Jenes raffiniert zubereitete Räucherpulver, das von Privatleuten nicht nachgemacht werden durfte, war auch der vorexilischen Zeit unbekannt. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir es dem babylonischen Einfluss zuschreiben. Auf ihn haben wir auch wohl die Verwandlung der heiligen Strafen, des Ascham und der Chattath in Opfer zurückzuführen. Gerade in Babel scheint man auf Sühnopfer und das Sühnritual einen ausserordentlichen Wert gelegt zu haben, so dass die Annahme nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, dass auch der Versöhnungstag, den erst die nachexilische Zeit kennt, in Anlehnung an babylonische Vorbilder entstanden ist. Es ist doch sonderbar, dass man von ihm vorher nie etwas gehört hat, plötzlich kommt der in Babel lebende Ezechiel mit dem Vorschlag von zwei grossen Versöhnungstagen zu Anfang der zwei Jahreshälften. Auch die allgemeinen Fasttage, die in vorexilischer Zeit nur angesagt wurden, wenn ein Bedürfnis vorlag, werden jetzt, wohl auch in Anlehnung an babylonische Muster, offizielle. Sie treten den grossen Festen zur Seite und spielen an ihnen eine nicht geringe Rolle.

Hochinteressant in dieser Hinsicht ist auch das Buch Esther, das kaum vor dem 2. Jahrhundert geschrieben ist und sich zur Aufgabe gesetzt hat, das Purim, das persische Neujahrs- und Allerseelenfest, dem Judentum mundgerecht zu machen. Aber die Sagen, die diesem Fest zu Grunde liegen, sind babylonischen Ursprungs, wie denn dasselbe vielleicht ursprünglich das zu Neujahr gefeierte babylonische Schicksalsfest war. Wen erinnerten nicht Namen wie Mordochai und Esther an Marduk und Istar?[1] Uebrigens ist das Buch Esther das einzige

[1] Vgl. Wildeboer's Ausführungen im KHCAT S. 172ff.

biblische Buch, das Gottes Namen nicht enthält. Zeigt sich hier das böse Gewissen des Verfassers? Aber man muss gerade in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten nicht allzu skrupulös gewesen sein in der Benutzung babylonischer Stoffe. Ich verweise nur auf die Apokryphen Judit, Tobias, Stücke zu Daniel u. ä.

Aber auch im bürgerlichen Leben zeigte sich mit dem Exil der Einfluss Babels. Der Jahreswechsel fand in der königlichen Zeit im Herbst statt. Der Neujahrstag wird auch später immer in dieser Jahreszeit gefeiert, aber er fällt auf den ersten des siebenten Monats. Welch ein Widerspruch, der Neujahrstag im siebenten Monat! Aber die Sache ist ganz einfach. Das Kirchenjahr hat sich vom bürgerlichen Jahr getrennt. Ersteres beginnt, wie früher auch letzteres gethan hat, noch weiter im Herbst, aber das bürgerliche Jahr beginnt jetzt im Frühling. Deutlich ist hier babylonischer Einfluss zu konstatieren, denn in Babel begann das Jahr mit der Frühlingsnachtgleiche.

Auch die altsemitischen Monatsbezeichnungen, deren im Alten Testament nur noch einige erhalten sind, schwinden und machen den babylonischen Platz, die wir noch heute auf jedem jüdischen Kalender lesen können. Auch die Ausarbeitung eines chronologischen Schemas, einer Zeitrechnung, die feste Daten sich schafft, wie das Exil, den Tempelbau Salomonis, den Auszug und die Weltschöpfung, wobei die Zahl 480 die Hauptrolle spielt, dürfte babylonischem Einfluss zu verdanken sein. Gerade in Babel muss man, wie Winkler häufig nachgewiesen hat, das grösste Interesse für die Mathematik gehabt haben. Die Juden des Exils haben da sicher die besten Lehrmeister gehabt und es verstanden, diese Kunst auch für ihre Zwecke aufs trefflichste anzuwenden. Auch das beliebte Schema der zwölf Stämme, die es thatsächlich nie zu einer Zeit gegeben hat, der künstlich auf die Zwölfzahl geschraubten Richter, dürfte damit zusammenhängen. Und Mass

und Gewichte, die nicht erst aus junger Zeit stammen, sondern die Israel im Land vorfand, sind zweifelsohne babylonischen Ursprungs.

So könnte man bei aufmerksamem Suchen noch viel mehr babylonische Anklänge im Alten Testament finden, als wir hier nur angedeutet haben. Der Einfluss, den die alte Kultur am Euphrat ausgeübt hat, wird auch oft individueller Art gewesen sein, sie wird nicht immer das Volk als Ganzes berührt haben. Sicherlich ist so die grandiose Schilderung des Thronwagens bei Ezechiel mit seinen Tiergestalten auf persönliche Eindrücke des Propheten in Babel zurückzuführen. Allerdings hat der Greif, der Kerub, auch schon vorher in Jerusalem eine Rolle gespielt, er war zum Wächter der Lade bestimmt gewesen. Aber diese babylonische Vorstellung des Keruben[1] hat Israel auf indirektem Weg von Babel, aus Phönizien, bezogen, dessen Baumeister ja dem jüdischen König seine Bauten schufen.

Ganz ausgeschlossen scheinen mir aber die Beziehungen zu Babel bei der Erklärung DELITZSCH's über einen Teil der zehn Gebote oder den ahronitischen Segen. Das sind Phantasien, über die man ohne weiteres zur Tagesordnung gehen kann.

So wären wir am Ende unserer Betrachtung über den Erfolg der Beziehungen zwischen Israel und Babel. Wir haben festzustellen versucht, inwieweit solche Beziehungen stattgefunden haben, und welcher Art sie gewesen sind. Es erübrigt uns nur noch die ausserordentlich wichtige Frage, zu welchen Zeiten Babylon seinen Einfluss auf Israel, bezw. das Judentum ausgeübt hat. Es zeigt sich hier noch einmal der scharfe Gegensatz zur Berliner Schule.

Eine Zeit haben wir schon häufiger zu erwähnen Gelegenheit gehabt. Es war die Zeit, die mit dem babylonischen

---

[1] Die israelitische und wohl genuin semitische Vorstellung erblickte in dem Keruben die Gewitterwolke. Vgl. meine Herrlichkeit Gottes S. 27 f.

Exil von 597 (586) bis 538 anhebt. Es war vielleicht die Zeit des grössten Einflusses babylonischen Geistes, die Israel je erlebt hat. Wir lernten auch im einzelnen die verschiedenen Einflüsse jener Tage, die aus dem Volk Israel eine jüdische Gemeinde geschaffen haben, kennen. Gleichwohl erfuhren wir von babylonischen Einflüssen auf anderen Gebieten, wie in der Sage, in der Sabbatfeier, in Mass und Gewicht, die nicht erst aus der Zeit der Gefangenschaft oder noch später stammen konnten. Denn die Sagen von Gen. 1—11 gehören der alten, aus dem 9. bezw. 8. Jahrhundert stammenden sog. Jahwistischen Quelle, vielleicht zum Teil auch der ein saeculum jüngeren sog. elohistischen Quelle an. Und der Sabbat wurde auch schon in der Königszeit gefeiert, und schon in ihr rechnete man nach Mine und Sekel. Wann hat nun ausser der Zeit des Exils ein solch weitgehender Einfluss Babels auf Israel stattgefunden?

Die Berliner Schule weiss von mehreren solcher Perioden. Die erste war die, da die späteren israelitischen Stämme noch in ihrer Heimat, in Arabien sassen. Hier ist es vor allem der Süden gewesen, wo unter babylonischem Einfluss schon über ein Jahrtausend vor Christus sich die blühenden Reiche Maʿin und später Saba erhoben. Gewaltige Ruinenstädte, zum Teil im Wüstensand begraben, ungezählte Inschriften geben noch heute Zeugnis von der Macht und der Kultur der Minäer und Sabäer. Nur schade, dass die Schätze nicht gehoben sind und, soweit sie gehoben, zum Teil der Wissenschaft unbegreiflicherweise entzogen, in Kisten und Kasten ruhen. Die südarabischen Inschriften sollen den engen Zusammenhang mit der babylonischen Kultur und Religion in hohem Grade beweisen. Da kann es uns nicht wundernehmen, wenn bei dem ausgedehnten Handel und Verkehr auch in Nordarabien die vorderasiatische Kultur ihren Einzug hielt oder wenigstens ihren Einfluss ausübte. Fällt nun, wie WINKLER meint, die Blütezeit der älteren Reiche von Jemen

in die Zeit des Entstehens Israels, so wäre es sonderbar, wenn nicht auch die israelitischen Stämme, als sie noch an der Nordwestküste Arabiens sassen, von der südarabischen Kultur und damit der babylonischen beeinflusst worden wären. Und die Hoffnung WINKLER's, dass mit der völligen Erschliessung der südarabischen Inschriften und Kultur ein helles Licht auf die Entstehungszeiten des Volkes Israel fallen könnte, ist nur zu begreiflich.

Aber ich befürchte, dass diesmal die Hoffnung doch zu Schanden werden lässt. Gewiss will ich gar nicht verkennen, dass in den südarabischen Inschriften uns ein starker babylonischer Einfluss, was Namen und Kulte betrifft, entgegentritt. Es wäre auch unnatürlich, wenn es nicht der Fall wäre, denn die eine alte Verkehrsstrasse von Indien zum Abendland führte über Babel an der Südküste Arabiens entlang. Aber das beweist noch nichts für unseren Fall, für eine Beeinflussung Israels durch den babylonischen Geist in der arabischen Heimat. Eine solche wäre nur denkbar, wenn die Reiche von Maʿin und Saba wirklich so alt wären, als man sie sein lässt. Aber dies letztere ist bis jetzt nur eine vage Vermutung, die nicht einmal den Schein eines Rechtes für sich hat, die man aber sogar als falsch erweisen kann. Von dem fabelhaften Alter der südarabischen Kultur ist ja schon lange die Rede. HOMMEL ging sogar soweit, minäische Sprache und Schrift vor der Besitznahme durch Israel in Palästina als heimisch anzunehmen. Nur schade, dass die offizielle Sprache damals babylonisch war, wie der Tell el Amarnafund beweist, und dass man bis jetzt noch keine minäische Inschrift in Palästina gefunden hat. Neuerdings hat O. WEBER in einem der vorderasiatischen Hefte[1] über „Arabien vor dem Islam“ geredet und dabei auch von einem minäischen Kulturreich gesprochen, das wenigstens ins 15. vorchristliche

[1] Jahrgang III No. 1.

Jahrhundert hineinragt. Aber Weber selbst muss gestehen, dass die Diskussion über die zeitgeschichtliche Ansetzung noch nicht abgeschlossen ist. So wollen wir sie auch hier ausser acht lassen, da bei dem Mangel an grösseren datierten Inschriften pro et contra gesprochen werden kann und eine Einigung doch nicht zu erreichen ist. Vielmehr liegt die Achillesverse der Ansicht vom hohen Alter der minäischen Kultur an einer ganz anderen Stelle. Die südarabischen Inschriften sind in einer ganz eigentümlichen Schrift abgefasst, die auf den ersten Blick nichts mit den anderen semitischen Schriftcharakteren gemein zu haben scheint. Weber gesteht nun viele Berührungen mit der phönizischen und althebräischen Schrift zu, will aber dabei so viel charakteristische Eigenheiten feststellen, „dass von einer Abstammung der einen von der anderen nicht gesprochen werden kann". Ein Meister unter den deutschen Forschern semitischer Epigraphik, Mark Lidzbarski, hat nun im zweiten Heft seiner Ephemeris einen ausgezeichneten Aufsatz über den „Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift" geschrieben, dessen Studium nicht genug allen zu empfehlen ist. Hier führt der Kenner semitischer Schreibweise aus, wie die südsemitischen Schriftzeichen das Produkt einer langen Entwicklung von den nordsemitischen Schriftzeichen aus sind, wie die einfachen, kräftigen Buchstaben in Südarabien nach ästhetischen Gesichtspunkten langsam umgemodelt worden sind. Die minäischen kunstvollen Buchstaben sind keine anderen als die altsemitischen Buchstaben, nur oft bis zur Unkenntlichkeit für den Blick eines Laien entstellt. Kennen wir nun aber die nordsemitische Schrift erst aus dem 10. Jahrhundert, so wird sie kaum sehr viel früher entstanden sein — etwa um 1200 —, und frühstens in dieser Zeit werden sie südarabische Händler in Gaza oder einer palästinisch phönizischen Stadt kennen gelernt haben. „Wenn man nun etwa fünf Jahrhunderte hinzuzählt, während welcher die Veränderungen bis zur Schrift der Denkmäler vorgegangen sein mögen,

gelangt man ungefähr in die Zeit, in welche die ältesten südarabischen Inschriften von allen, ausser GLASER und HOMMEL[1], verlegt werden.“ So schmerzlich es für die Vorderasiaten sein mag, also die südarabischen Inschriften werden nach ihrem ganzen Schriftduktus auf Grund einer Autorität, wie LIDZBARSKI es ist, frühstens in das 7. Jahrhundert zu verlegen sein. Da wär's also nichts mit dem babylonischen Einfluss, dem Israel noch in seiner arabischen Heimat ausgesetzt war.

Aber das thut ja schliesslich nichts. Israel war noch öfters babylonischem Einfluss bis 597 (586) ausgesetzt. Prüfen wir auch die diesbezüglichen Erwägungen der Berliner Schule.

Schon in den ältesten Zeiten der Geschichte Babylons machten seine Könige von Zeit zu Zeit gewaltige Handels- und Beutezüge bis an das Mittelländische Meer. Das wurde zur Lebensfrage für Babel, nur so blieb die Kontrolle über die Karawanen in seiner Hand und damit auch der Gewinn, den die Durchfuhr der Waren vom Osten nach dem Westen mit sich brachte. Israel selbst lag auf der Handels- und Kriegsstrasse vom Euphrat zum Nil, an dem Verkehrsweg zum Mittelländischen Meer. So musste Palästina von jeher in ganz besonderem Masse dem babylonischen Einfluss ausgesetzt gewesen sein.

Mannigfach werden solche Züge babylonischer und assyrischer Fürsten nach dem Westen erwähnt. So heisst es von „Sargon, der nach dem Westland zog, das Westland niederwarf, die vier Weltgegenden eroberte“[2]. Es ist der Sargon von Agade, dessen wir oben schon gedachten[3], der „das Meer des Westens überschritt, drei Jahre im Westen [das Land] eroberte, einigte, seine Bildsäulen im Westen [aufstellte], ihre Gefangenen über Land und See transportierte“[4].

[1] Dazu kommen jetzt noch einige andere Forscher.

[2] Keilinschriftliche Bibliothek III 1 S. 103 Z. 4—6; vgl. auch S. 105 Z. 12—16.

[3] S. 292.

[4] KB ebendas. S. 105 Z. 24—26.

Und Gudea, der Vasallenkönig von Lagaš, schreibt, „als er das Haus des Ningirsu erbaute, hat Ningirsu, sein geliebter König, vom oberen Meer bis zum unteren Meer seinen Weg geöffnet. Im Amanus, dem Gebirg der Cedern, der Cedern, deren Länge 70 Ellen, Cedern, deren Länge 50 Ellen . . ."[1] oder „aus dem Subsala (?), dem Gebirg des Westlandes, hat er grosse Bausteine herabgebracht"[2] und zwei Zeilen später wird noch ein Gebirge erwähnt. Der berühmte König Hammurabi nennt sich „König von Amuru, desgleichen nennt sich Ami Saduga „König des ausgedehnten Landes Amuru". Dieses Land ist uns aus dem Alten Testament von den Amoritern her bekannt, jener Bevölkerung, die nach der elohistischen Quelle Israel im Lande vorfand. In Wirklichkeit waren aber die Amoriter ein Volk, das im Norden von Palästina im Libanongebiet hauste. Und wir haben kein Recht anzunehmen, dass es einst anders gewesen ist, selbst wenn Amuru die babylonische Bezeichnung von Gesamtpalästina gewesen sein sollte. Die ägyptischen Denkmäler des 15. und folgenden Jahrhunderts, sowie die Tell el Amarnabriefe kennen Amuru nur als Bezeichnung des Landes im Libanongebiet[3]. Die seither angeführten altbabylonischen Inschriften reden überhaupt nur vom Norden Palästinas, so dass auch das Land Amuru schwerlich wo anders zu suchen ist. Der letzte babylonische König, der einen direkten Einfluss auf den Westen hatte, war Nebukadnezar I. (kurz vor 1100). Fast gleichzeitig mit Nebukadnezar I. herrschte Tiglat-Pileser von Assyrien, der das Land bis zum Taurus unterwarf und Arwad im Norden der phönizischen Küste besetzte[4].

Bei allen seither erwähnten Zügen hat es sich um den nördlichen Weg zu den phönizischen Häfen gedreht, nur vom Norden Palästinas ist die Rede gewesen. Das wird anders

---

[1] KB ebendas. S. 33 f. Z. 21 ff. [2] Ebendas. S. 35 Z. 5.

[3] Guthe, Geschichte Israels S. 37.

[4] Winkler, KAT S. 37.

unter Salmanassar II. (860—825). Noch zieht auch er die alte Heeresstrasse durch die Gegend von Patin „die oberen (sc. Städte) vom Westland und dem Meer des Westens (?) wie eine Woge der Sturmflut warf ich sie nieder; Tribut der Könige an den Ufern des Meeres empfing ich; an den Ufern des weiten Meeres zog ich gerecht und siegreich . . . einher. Ein Bild meiner Herrschaft, als Träger (?) meines Namens für die Ewigkeit, fertigte ich, am Meer stellte ich es auf . . ., zum Hamani-(Amanus)gebirge stieg ich hinauf, Balken von Cedern und Tannen (?) schickte ich, zum Berge . . ., Atalur, einem Ort, wo das Bild des Asur-irbi errichtet war, zog ich, stellte mein Bild neben seinem Bilde auf“[1] oder „damals zog ich zur Seite des Libanon, stieg hinauf zum grossen Meer des Westlandes. Im grossen Meer reinigte ich meine Waffen, brachte den Göttern Opfer dar. Tribut der Könige an den Ufern des Meeres, des von Tyrus, Sidon, Biblos, Mahallata, Maiṣa, Kaiṣa, vom Westland u. s. w. Zum Amanusgebirg stieg ich hinauf, Balken von Cedern, Cypressen . . . Bäumen schlug ich, Opfer brachte ich den Göttern dar u. s. w.“[2]. Aber gleichzeitig versucht Salmanassar II. den südlichen Weg, der über Damaskus führte, zu gewinnen. Hier kommt es zum ersten Zusammenstoss mit Israel, dem damaligen Vasallen von Damaskus, die beide 854 bei Karkar von Assyrien besiegt werden. Von nun an findet eine stete Beziehung zwischen Israel und Assur-Babel statt. Es ist sattsam bekannt, und ich kann mich kurz fassen. Noch zwei Züge gegen Damaskus finden a. 849, 846 statt. Im Jahr 842 steht Damaskus allein, Israel ist abgefallen, Damaskus wird genommen, und Jehu, Israels König, zahlt Assur seinen Tribut. Die anderen Züge Salmanassars II. in den Jahren 841 und 839 berührten Jehu nicht weiter. Im Norden ist des Grosskönigs Herrschaft befestigt, aber im südlichen Syrien ist mit dem Jahr

[1] KB I 159, 161 Z. 6 ff.
[2] Ebendas. S. 109, 111.

842 der Höhepunkt erreicht. Freilich Israel blieb assyrischer Vasall. Auch unter Adad-Nirari (812—783) und unter Salmanassar III. (783—773) werden Züge bis zum „grossen Meer des Sonnenuntergangs“ erwähnt, die auch für Damaskus unangenehme Folgen hatten. Völlig frei wurde der Westen von assyrischem Einfluss erst 763 durch eine Revolution in Assur, aber nur auf kurze Zeit, bis auf Tiglat-Pileser III. (745—728). Aus dem Propheten Hosea erfahren wir, wie man damals in Samarien um die Gunst des Grosskönigs buhlte und Fürsten ab- und einsetzte, wie man es am Tigris für gut hielt. 738 leistete Menahem von Israel Tribut, und 732 kroch auch Ahas von Juda auf dem grossen Fürstentag, der im unterworfenen Damaskus stattfand, gehorsam zu Kreuz. Ein Jahr vorher hatte die Wegführung der nördlichen Stämme Israels nach Assyrien stattgefunden, der 722 auch die der südlichen folgte. Man kann sagen, dass seit Tiglat-Pileser III. und Ahas das Schicksal von ganz Palästina besiegelt ist. Das Land und damit Israel und Juda stehen dauernd unter dem Einfluss des Ostens, und kein Versuch, das lästige Joch abzuschütteln (701), gelingt. Und als um 606 ein neues babylonisches Reich entsteht und das assyrische zusammenbricht, da hat man in Jerusalem nur den Herren getauscht, man blieb ein Vasallenstaat, bis ihm der Nebukadnezar der Bibel überhaupt ein Ende machte (586).

Bei den vielen Zügen, die von jeher von Babel aus nach dem Westen unternommen wurden, dürfte es nur zu nahe liegen, auch den Westen als unter babylonischer Kultur stehend anzusehen. Sicher steht das nördliche Syrien schon um die Wende des 3. und 2. Jahrtausends unter babylonischer Herrschaft. Aber ob auch der Süden in Abhängigkeit von Babel war, wie man vielfach annimmt, ist doch immerhin zweifelhaft. Ich habe mit Absicht die Texte, die von den Razzien der babylonischen Könige handeln, wörtlich wiedergegeben. Es wird uns in ihnen bis auf Salmanassar II. stets nur das nörd-

liche Syrien und die nördliche Meeresküste als das erstrebte und erreichte Ziel angegeben. Und so dürfte es sich auch erklären, wie man gerade in Phönizien babylonischer Kultur, Religion und Sage auf Schritt und Tritt begegnet. Wenn von irgend einem Land nachgewiesen werden kann, dass es unter babylonischem Einfluss gestanden hat, so von Phönizien, darüber herrscht Einstimmigkeit. Wie aber steht's mit dem Süden, dem Teil Palästinas, das sich später die israelitischen Stämme als Wohnsitz erkoren? Die alten Texte aus dem 3. und 2. Jahrtausend erwähnen von ihm nichts.

Hier sollen nun die sog. Tell el Amarnabriefe einsetzen. In einer langen, thatenreichen Regierung war es dem Pharao Thutmosis III. (1515—1461) gelungen, die babylonische Herrschaft in Syrien und Palästina zu brechen und die beiden Länder zu einer ägyptischen Provinz zu machen. Das sind sie geblieben bis auf die Regierung des phantastischen Reformators Amenophis IV. (1392—1374), unter dem die syrischen Fürsten sich ernstlich vom ägyptischen Joch zu befreien anfingen. Auch die Nachfolger dieses Pharaos haben es nicht fertig gebracht, dauernd Syrien Aegypten zu erhalten. Aus der Zeit der ägyptischen Abhängigkeit Syriens stammen die Tell el Amarnabriefe. Die Briefe stammen aus allen möglichen Städten Phöniziens, Syriens und Palästinas, aus Beirut, Sidon, Tyrus und Biblos, aus der Gegend des Orontes, Kades und Kinza, aus Akko, Joppe, Askalon Gezer, ja selbst aus Jerusalem. Und fast alle diese Briefe sind in babylonischer Keilschrift und Sprache geschrieben, selbst die ägyptischen Konzepte der Antworten. Das scheint allerdings einen gewaltigen Einfluss vorauszusetzen, den Babel auf Palästina in der vorhergehenden Zeit ausgeübt hat. Nimmt man noch palästinische Ortsnamen hinzu, die deutlich den Namen des babylonischen Gottes Nebo tragen[1] oder vielleicht einem Kult

[1] Vgl. meine Kultstätten S. 67, 154.

des Ramman ihren Namen verdanken[1], so scheint der Nachweis erbracht zu sein.

Trotzdem erheben sich auch hier wieder Bedenken der schwersten Art. Ist wirklich der allgemeine Gebrauch einer fremden Sprache, selbst eine längere Zeit hindurch, ein Beweis dafür, dass nun der Einfluss des Landes dieser Sprache sich in allen Schichten der Bevölkerung und allen Gebieten des Lebens gleich gross und auch dauernd bemerkbar gemacht hat? Nehmen wir einmal das 17. und 18. Jahrhundert nach Christus und sehen, welch riesigen Einfluss unsere westlichen Nachbarn auf unser deutsches Vaterland ausgeübt haben. Französisch ist die Sprache der Gebildeten fast zwei Jahrhunderte gewesen. Welsche Kleidung und Sitte, welsche Frivolität und Leichtigkeit beherrschten nicht nur die oberen Zehntausend, sondern drangen bis tief in das biderbe deutsche Bürgertum ein, und nur das Land, der Bauernstand, hielt sich ziemlich frei davon. Man hielt es für vornehm, zu parlieren oder wenigstens in jedem Satz mit einigen französischen Brocken um sich zu werfen. Unsere kräftige deutsche Dichtung war entartet, der Geschmack war auf falsche Bahnen geraten, im Drama war man durch das französische Vorbild ganz auf Abwege gekommen. Auf teutonischem Boden erhoben sich Landhäuser und Schlösser mit nie gehörten Bezeichnungen: Sanssouci, Monrepos, Bellevue! Da schickte der Lenker der Geschichte in dem stolzen korsischen Parvenü uns die grösste Gottesgeisel, die er uns je geschickt hatte. Und aus Jena und Auerstädt erwuchs eine edle Saat, und noch nicht ein Decennium später war die welsche Art wenigstens in Preussen ausgefegt und germanischer Geist und deutsche Zucht wieder zu Ehren gekommen. Nicht unvorbereitet sollte deutsches Wesen wieder im deutschen Lande seinen Einzug halten. Schon einige Jahrzehnte früher hatten die Führer deutscher

[1] Ebendas. S. V.

Dichtung und Denkart unser Volk wieder zur Abkehr und Einkehr bewogen. Und vergleichen wir nun unsere Tage mit denen unserer Ahnen, mit dem Zeitalter der Perücken und Zöpfe, des steifen, welschen Wesens, was ist davon geblieben? Der alte Sauerteig, den auch die Freiheitskriege nicht ganz ausgetrieben hatten, hat das Streben nach einem einigen deutschen Vaterland, haben die Kriege um diese Einigung wohl endgültig ausgefegt. Von französischem Einfluss ist heute nirgends mehr bei uns etwas zu spüren.

Man verzeihe diesen Exkurs, aber er ist der Sache nötig. Kann es mit dem babylonischen Einfluss, der zweifellos in Palästina in der Zeit der Tell el Amarnabriefe vorhanden war, nicht ebenso gewesen und ergangen sein? Kann nicht babylonische Sprache und Schrift, babylonische Sitte und Religion ebenso nur in bestimmten Kreisen geherrscht haben und ebenso weggefegt worden sein, wie bei uns französisches Wesen geherrscht hat und schliesslich verschwunden ist? Und unsere Frage dürfte zu bejahen sein, wenn wir einmal auf jene Ereignisse achten, die mit dem Ende der Tell el Amarnazeit anheben, und auf jenes Volk, das in ihnen die grösste Rolle spielte, auf Israel.

Die Tell el Amarnabriefe der palästinischen Fürsten reden sehr viel von einer Invasion gefährlicher Horden, die sie meist als Sa. Gas[1] „die Räuber“ bezeichnen. Sie machen ihre Beutezüge anscheinend über ganz Palästina, Syrien und Phönizien. Nicht müde wird Rib Abdi von Gebal, über ihre Frechheit zu klagen[2], sie sitzen in Beirut, auch der Fürst von Ḫazi jammert über ihre Feindschaft, desgleichen die in der Orontesgegend sitzenden Namjawza von Kinza und Ittakama von Kades, letzterer, weil ersterer mit dem Gesindel gemeine Sache

[1] Zur Frage nach der Aussprache und nach den verschiedenen assyrischen Schreibvarianten vgl. Winkler, KA S. 196 ff.

[2] Die Belege im einzelnen anzuführen hat hier keinen Wert, es kann sie jeder, wie ich es auch gethan habe, in KB. V zusammenstellen.

mache. Zimrida von Sidon erklärt, dass seine Städte bereits in den Händen der Feinde seien. Lapaja, der Gezer genommen, weiss nicht, ob Dummia (dessen Auslieferung der Pharao verlangt hat) mit den Sa. Gas gezogen ist. Milkili, der in der Gegend von Jerusalem sitzt, bittet um Schutz gegen sie. Eine Fürstin aus gleicher Gegend beklagt sich, dass die Räuber ihr Ajjalon und Sorʿa und Zaphon abgenommen haben. Nicht minder bekümmert ist Beridija von Megido, auch Sapahi von Gaza schimpft weidlich, und einige andere Stadtoberhäupter schliessen sich an.

Dagegen redet Abd-Ḫiba von Jerusalem stets von Ḫabiri, er hat sich gegen die Beamten des Pharao gewendet, die auf Seiten der Ḫabiri stehen und ihn deshalb verleumden. Bereits verwüsten die Ḫabiri alles Gebiet des Königs, und auf ihrer Seite stehen der oben erwähnte Milkili und die Söhne Lapajas.

Es ist nun kein Zweifel, dass die Sa. Gas mit den Ḫabiri identisch sind. Oder sollen um ganz Jerulalem andere „Räuber“ sitzen als wie in dessen Weichbild? Wahrscheinlich wird Abd-Ḫiba eine Bezeichnung gebrauchen, die in seiner Gegend üblich war. Es ist nun durchaus nicht unmöglich, ja es entspricht ganz der assyrisch-babylonischen Transkription in den Tell el Amarnabriefen, dass die Ḫabiri die lautliche Wiedergabe für die Hebräer, die עברים sind; und dass sich diese Bezeichnung gerade in Briefen aus Jerusalem vorfindet, erklärt sich vielleicht aus der Thatsache, dass in der Nähe dieser Stadt die „Jenseitigen“ zuerst über den Jordan gesetzt sind, wie denn auch die Sage die Israeliten bei Jericho übersetzen lässt.

Wenn nun auch die Ḫabiri mit den Hebräern identisch sind, so sind sie dies noch lange nicht mit den Stämmen Israels. Von diesen war damals noch nicht die Rede, sie werden erst unter dem Pharao Mernephta (nach 1250) an der Bildfläche erschienen sein. Aber ihre ersten Vorläufer waren jene Ḫabiri der Tell el Amarnabriefe am Anfang des 14. Jahrhunderts. Es waren beutelustige Beduinenstämme, wie sie von

jeher die arabische Halbinsel zum Entsetzen der umliegenden Reiche geliefert hat, die der Hunger zwang, sich bessere Plätze zu suchen, und die nun die Ohnmacht des ägyptischen Reiches benutzten, in Palästina einzufallen, vielleicht gerufen durch einen oder den anderen Stadtkönig. Was der Erfolg ihrer Invasion war, entzieht sich unserer Kenntnis. Ich denke, sie werden sich mit der vorgefundenen Bevölkerung vermischt haben. Vielleicht entstanden damals die Reiche der Moabiter und Ammoniter, die Israel, wie die hässliche Sage von Lot und seinen Töchtern erzählt, als nahe Verwandte angesehen hat.

Welchen Einfluss die Ḫabiri auf die vorgefundene babylonische Kultur ausgeübt haben, steht einstweilen dahin. Um so grösser muss der Einfluss der anderthalb Jahrhunderte darauf in Palästina einbrechenden Hebräer, unserer Israeliten, gewesen sein. Das lässt sich deutlich nachweisen. Die biblische Ueberlieferung hat die Thatsache festgehalten, wonach die israelitischen Stämme sich zuerst des flachen Landes bemächtigten und erst nach langjährigen, zum Teil nach jahrhundertelangen Kämpfen, wie bei Jerusalem, die festen Städte in ihre Gewalt bekamen. Demgemäss ist auch der Eindruck, den das alte Israel bis spät in die Königszeit hinein auf uns macht, der Eindruck eines richtigen Bauernvolkes, das nichts von städtischer Bequemlichkeit und Verfeinerung des Lebens weiss. Man sitzt auf seinen Hufen, bebaut mit Ochs und Esel sein Feld und freut sich, wenn man unter seinem Weinstock und Feigenbaum sicher wohnen kann. Man nehme nur einmal die alten Erzählungen ungezwungen vor, da tritt uns der Israelit als Landmann entgegen und als sonst nichts. Gideon drischt auf seiner Tenne den Weizen, da ihn der Engel zum Kampf gegen die Midianiter auffordert. Saul ist eines Bauern Sohn, der die seinem Vater entlaufenen Esel suchen muss; und als er die Nachricht von der Schmach der Stadt Jabes empfängt, kommt er gerade vom Felde. David musste in der Jugend die Schafe seines Vaters hüten und trug als Banden-

führer im südlichen Juda grosses Verlangen nach den Herden des reichen und dickköpfigen Bauern Nabal. Die Schafschur war selbst für den königlichen Hof Davids noch ein grosses Fest. Auch die Feste, die man Jahwe feiert, sind Bauern- und Hirtenfeste: die Mazzen sind die ersten Brote, die man rasch gebacken hat, ohne sich Zeit zu nehmen, das Mehl zu säuern, das Wochenfest ist das Fest des Weizenschnittes. Laubhütten feiert man, wenn man die Tenne und Kelter einherbstet. Und das mit dem Mazzothfest vereinigte Passa ist für nichts anderes bestimmt als für den Dank, den man mit der Erstgeburt für den Segen der Herden entrichtet. Man lese nur einmal die Bestimmungen des Bundesbuches (Ex. 21—23) durch, das, wenn es auch in der jetzigen Form wohl erst aus dem 7. Jahrhundert stammt, sicherlich in den meisten Gesetzen in eine weit frühere Zeit hineinreicht. Das Volk, dem sie galten, muss ein Bauernvolk gewesen sein. Ein Amos war ein reicher Herdenbesitzer und Maulbeerzüchter aus dem Städtchen Thekoa. Und aus Hosea erfahren wir, dass die Feste, die man in Israel feierte, Bauernfeste waren. Soweit wir sehen, nichts erblicken wir von einem hochstehenden Kulturvolk, aber auch nichts von einem babylonischen Einfluss im häuslichen Leben oder im Kultus. Im Gegenteil zeigt die Polemik eines Hosea, dass die Verbindung, die Israel mit der Besiedlung des Landes eingegangen hat, nicht mit Babel stattfand, sondern mit den kanaanitischen Bauern. Der Kult, den man auf dem flachen Land vorfand, die Verehrung der Baalim, die die Fruchtbarkeit spendeten, hat man einzig und allein übernommen. Aber dieser Kult ist nichts Babylonisches, sondern spezifisch Kanaanitisches gewesen. Wie steht es nun aber mit dem babylonischen Wesen, das wir in der Tell el Amarnazeit vorgefunden haben? Die Verhältnisse dürften uns jetzt klar geworden sein. Sicher war babylonisches Wesen nur in den Städten Palästinas richtig zu Hause, womit aber noch nicht gesagt ist, dass der Süden je Babylon gehört zu haben

braucht, sowenig wie die thüringischen Staaten im 18. Jahrhundert zu Frankreich gehört haben. Die Städter wollten babylonisch reden und fühlen, so wie man es für vornehm hielt, französisch zu parlieren und zu räsonieren. Aber die Landbevölkerung wird sich schwerlich in dem Umfang wie die Städter an der neuen Mode beteiligt haben. Und als nun die Ḫabiri und die Hebräer der israelitischen Stämme über das flache Land sich ergossen und sich mit der vorgefundenen Bevölkerung vermischten, da wird man bald das welsche Wesen abgelegt haben. War doch die Berührung der kanaanitischen Bevölkerung mit den neuen Einwanderern, was Sprache und Sitte anlangt, eine hundertmal engere als mit dem fernen Babel. Und bis die Städte in die Hände der Israeliten kamen, war Zeit genug gewesen, einen kräftigen Bauernstand hervorzurufen, der für babylonische Mode kein Verständnis mehr hatte. Schwer wird es sowieso auch in den Städten nicht gehalten haben, die nur aufoctroyierten fremden Allüren wieder abzulegen. Dass man später auch im Verkehr mit Sekel und Mine noch rechnete, daran wird sich der israelitische Mann sowenig gestossen haben, wie der Alldeutsche sich am Meter und Liter stösst. Und die Uebernahme der babylonischen Sabbatfeier wird bei der ausserordentlichen Wohlthat, die mit ihm für eine hart arbeitende Landbevölkerung verbunden war, auch den Israeliten gerade so willkommen gewesen sein, wie sie es heute noch dem verstocktesten Antisemiten ist.

Erst als man anfing, das Stadtleben dem Landleben vorzuziehen, als die Städte das Uebergewicht über die Dörfer gewannen, konnte fremde Kultur ihren Einzug in Israel halten. Ein solches Uebergewicht der Städte über das Land konnte aber erst in einem entwickelten Königreich stattfinden. Wenn wir nun aus den Propheten Amos, Hosea und Jesaja erfahren, wie zu ihrer Zeit die höchste kulturelle Entwicklung, die grösste Verfeinerung des Lebens stattfand, und wir damit die gleichzeitigen unausgesetzten starken Berührungen mit Assyrien,

von denen wir oben sprachen, vergleichen, so müssen wir sagen, dass keine Zeit ausser dem Exil geeigneter und empfänglicher für die Uebernahme babylonischen Wesens gewesen ist als die des 9. und 8. Jahrhunderts. Damals werden auch die babylonischen Sagen, die uns Gen. 1—11 erhalten sind, ihren Eingang in Israel gefunden haben und nicht schon zur Tell el Amarnazeit, wie man neuerdings anzunehmen beliebt. Denn in dieser Zeit war das babylonische Wesen, das sich vorfand, nur ein äusserer Anstrich, dazu nur auf die festen Städte beschränkt, die für die geistige Entwicklung Israels ohne weitere grundlegende Bedeutung waren. Und was sich schliesslich auf dem Land an babylonischen Sitten und Anschauungen vorfand, wurde von dem kräftigen Bauernvolk, wie es Israel nun einmal geworden war, einfach beiseite geschoben. Die Sagen von den Erzvätern, von Abraham, Isaak, Jakob und seiner Familie sind in der Zeit der Vermischung Israels mit den Kanaanitern übernommen und gebildet worden, aber die Sagen der Vorzeit erst in den Tagen der innigsten Berührung Israels mit dem Osten, im 9. und 8. Jahrhundert.

Einem Aufsatz wie dem vorliegenden konnte nur ein ganz bestimmter Raum zur Verfügung stehen, wenn ich ihn nicht auf mehrere Hefte verzetteln wollte und wenn ich an den sehr verschieden zusammengesetzten Leserkreis eines Archivs für Religionswissenschaft dachte. Ich musste mich daher oft kürzer fassen, als mir lieb war, und auf Einzelheiten verzichten, die der Besprechung wert schienen. Doch denke ich, dass es ohne Schaden für die Sache gewesen ist, da es mir doch nur von Wert erschien, eine prinzipielle Erörterung über die Frage nach dem Verhältnis der alttestamentlichen Wissenschaft zu den jüngsten keilinschriftlichen Forschungen zu pflegen. Und da kam es doch nur auf die hauptsächlichsten Richtungslinien an, und die Einzeluntersuchung konnte füglich entbehrt werden. Vielleicht gilt auch hier Πλέον ἥμισυ παντός.

---

# Euckens Religionsphilosophie.

Von

Studiendirektor Lic. Dr. **Kalweit** in Naumburg a. Qu.

---

Die Religion kann — abgesehen von empirisch-psychologischer Forschung — in verschiedener Weise Gegenstand philosophischer Behandlung werden. Sie kann zu der Gesamtmasse des Materials gerechnet werden, von dem aus — mit Eduard von Hartmann zu reden — „auf induktivem Wege spekulative Resultate" gewonnen werden. Sie kann in einem umfassenden System, das die ganze Wirklichkeit zu umspannen sucht, als eine im Prozess notwendig hervortretende Erscheinung ihren Ort erhalten, wobei ebenso eine sympathische Würdigung ihrer Leistungen wie eine abfällige Beurteilung möglich ist. Sie kann endlich als die vornehmste Zeugin einer substanziellen geistigen Wirklichkeit anerkannt und zu begreifen gesucht werden. Dass nur diese Auffassung die Zustimmung der Religion selbst finden kann, liegt auf der Hand. Denn sie erhebt den Anspruch, dem Menschen den Zugang zu sonst ihm verschlossenen Tiefen zu öffnen. Ob dieser Anspruch legitim ist, das ist freilich eine andere Frage, und der Philosoph muss ihr bei aller persönlichen religiösen Neigung fest ins Auge schauen.

Damit ist Eucken's Stellung zum religiösen Problem bereits kurz gekennzeichnet. Viel zu mächtig ist ihm die Religion, als dass ihm eine Behandlung genügen könnte, die sich

gleichsam nur an der Aussenseite zu schaffen machte. Mit einigen aufklärerischen Redensarten lässt sich ihm die Religion nicht beiseite schieben. Dazu hat sie ein viel zu reiches Leben in einer langen Geschichte entfaltet, und dazu erhebt sie sich eben jetzt in unserer Gegenwart viel zu kräftig, als dass an ein baldiges Absterben zu denken wäre. Aber als Philosoph kann er die Behauptung der Religion nicht ungeprüft hinnehmen. Mit allem kritischen Ernst muss er die Wahrheitsfrage stellen. Alles mattherzige Paktieren, das halb die Religion bejaht und halb sie verneint, kann nur vom Uebel sein. Hier ist alles auf ein Entweder-Oder gestellt. Entweder ist der Anspruch der Religion Wahrheit, und dann fordert sie mit Recht alle Liebe, oder er ist es nicht, und dann verdient sie allen Hass.

Wie aber ist die Frage nach der Wahrheit der Religion zur Entscheidung zu bringen? Nicht auf empirisch-psychologischem Wege und nicht durch Isolierung der Religion. Diese vorerst negative Fassung möge nicht stören, sie dient nur der Vorbereitung einer positiven. Auch ist eine vorherige Verständigung über Wege, die nicht zum Ziel führen, nicht wertlos. Die empirische Psychologie vermag immer nur Vorgänge im existenten Seelenleben aufzufassen, zu beschreiben und vielleicht aus einfacheren Elementen abzuleiten, aber für die Entscheidung der Wahrheitsfrage vermag sie nichts zu leisten. Sie hat es nur mit dem Thatsächlichen zu thun, und da müssen ihr die Hallucinationen des Wahnsinnigen so viel wert sein wie die klarsten Vorstellungen des normalen Bewusstseins. So vermag sie wohl die religiösen Phänomene im Seelenleben aufzusuchen und darzustellen, aber die Entscheidung, ob ihnen eine substanzielle Wirklichkeit zu Grunde liege, oder ob in ihnen eine Verirrung sich darstelle, geht über ihr Vermögen.

Keineswegs soll damit ihre Leistung gering geachtet werden, sie ist an ihrem Orte ganz unentbehrlich. Wie sollte

z. B. eine wirkliche Kenntnis der Religion erlangt werden ohne psychologische Untersuchung! Doch kann sie nie mehr als die Wirklichkeit im Seelenleben feststellen, die Wahrheit entzieht sich ihrer Beurteilung. So ist eine andere Methode zu suchen, die zu leisten vermag, was der psychologischen versagt ist. Wahrheit kann nie von aussen zufallen, sie muss immer von innen her aufgebracht werden. Denn die naive Auffassung, dass die Wahrheit durch Nachbildung einer draussen befindlichen Welt zu stande käme, ist durch die philosophische Arbeit für immer beseitigt. Der Mensch sieht sich nicht einer fertigen Welt gegenüber, die er nur nachzuzeichnen hätte, er muss selbst in seinem Innern eine Welt erbauen. Was er vorfindet, das ist zuerst nicht mehr als ungeordnetes Material, von dem nicht der erste Blick sagt, was brauchbar und was zu verwerfen ist. Eine Wahl aber ist notwendig, nicht alles kann unterschiedslos zur Verwendung kommen. Scheidungen müssen vorgenommen werden. Das wäre nicht möglich ohne einen innern Massstab. Soll der Mensch nicht völlig dem preisgegeben sein, was der Vorstellungsmechanismus ihm zuführt, so muss in ihm mehr vorhanden sein als das blosse Seelenleben, so muss es in ihm ein Geistesleben mit eigentümlichen Gesetzen und Forderungen geben. Ob das der Fall ist, kann hier noch nicht entschieden werden, die Möglichkeit aber darf aus dogmatischer Voreingenommenheit nicht abgewiesen werden. Für das Verfahren, das es nicht mit der ψυχή, sondern mit dem νοῦς zu thun hätte, prägt Eucken den Ausdruck: noologische Methode. Dass die noologische Methode hier noch nicht deutlicher beschrieben werden kann, braucht noch nicht mit grundsätzlichem Misstrauen gegen sie zu erfüllen. Ihre Art kann nicht früher vollkommen verstanden werden, als bis ihr Objekt deutlich geworden ist. Auch die psychologische Methode kann nur an der Psyche, die historische an der Historie, die naturwissenschaftliche an der Natur eingesehen werden. Nur soviel kann vorläufig ge-

sagt werden: die noologische Methode hätte die eigentümlichen Gesetze und Forderungen des Geisteslebens zu ermitteln und diese an den psychischen Bestand heranzubringen. Dann würden sich hier Scheidungen und Wandlungen ergeben und so liesse sich zu einem Wahrheitsgehalt vordringen.

Die noologische Methode hat es nicht mit einem Teilgebiet zu thun, sie will ihren Standort im ganzen des Geisteslebens nehmen. So ist schon damit gegeben, dass die Religion, wenn nach ihrer Wahrheit gefragt wird, nicht isoliert werden darf. Bei aller Anerkennung ihrer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit, ihrer Verschiedenheit namentlich auch von Wissenschaft und Metaphysik kann ihre Begründung nicht so geschehen, dass ein Verhältnis zur theoretischen Vernunft geleugnet und somit deren Angriffen vorgebeugt wird. „Es ist ein verfehltes Unternehmen, aus den Zusammenhängen der Denkarbeit in ein den Gefahren, aber zugleich auch den Leistungen des Denkens entzogenes Gebiet zu flüchten; denn das Denken nehmen wir überallhin mit; wir können jenen Gefahren nicht ausweichen, sondern sie nur von innen her überwinden. So giebt es in Wahrheit nicht eine besondere theoretische und eine besondere praktische Vernunft, denn die Vernunft ist stets Sache des ganzen Menschen und in sich selbst wesentlich eins.“ Alle Teilgebiete: Wissenschaft, Kunst, Moral, Kultur, Religion müssen zuletzt von einem umfassenden Leben getragen werden, oder es versucht eines das Ganze zu sein und den anderen seine besonderen Masse aufzuzwingen und zerstört sie so. Der Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft, deren relative Unterschiedenheit zugestanden werden muss, ist darum in die Einheit geistigen Lebens zurückzunehmen, wenn es zu einer Wahrheitsbegründung der Religion kommen soll. Wird die Religion von dem Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben losgelöst, so lässt sich nicht absehen, wie sich ihre Wahrheit erweisen soll. Sie müsste dann als ein überflüssiger Zusatz er-

scheinen, und ihr allmähliches Absterben könnte nur eine Frage der Zeit sein. Liesse sich dagegen zeigen, dass die Religion für den Bestand des Geisteslebens eine Notwendigkeit ist, dass geistiges Leben ohne sie nicht aufkommen und sich erhalten könnte, dann wäre ihre Wahrheit erwiesen. Doch gelten alle bisherigen Ausführungen nur unter der Voraussetzung, dass es ein eigentümliches Geistesleben giebt, das von allem anderen Sein sich deutlich abhebt, und so lautet nun die nächste Frage, von der aller weitere Fortgang abhängt: Ist ein solches Geistesleben vorhanden?

Die Schrift: Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit, unternimmt es, die Wirklichkeit eines eigentümlichen Geisteslebens zu erweisen. Sie hat es zu diesem Zweck mit dem Problem zu thun, das die Arbeitswelt bietet. Arbeitswelt ist ein zusammenfassender Ausdruck für das, was als Leistung der Menschheit in Wissenschaft, Kunst, Moral, Kultur u. s. w. vorliegt. Die Arbeitswelt muss als eine Wirklichkeit eigener Art, als ein phaenomenon bene fundatum anerkannt werden, und die Frage, wie sie möglich ist, muss zu einer Entscheidung darüber führen, ob zu ihrer Entstehung ein eigentümliches Geistesleben erforderlich ist oder nicht. Mit zwei grossen Lebenssystemen ist da eine Auseinandersetzung unumgänglich, dem des Naturalismus und dem des Intellektualismus, die ihrerseits im Besitz einer vollgenügenden Erklärung für die vorhandene Wirklichkeit zu sein behaupten. In positiver Darstellung und nachfolgender Kritik der beiden grossen Systeme wird gezeigt, dass sie der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermögen. Nur einige Gedanken von prinzipieller Wichtigkeit seien herausgehoben.

Der Naturalismus verwandelt alles in ein Zwischengeschehen. Aus dem blossen Zusammentreffen einfacher, unveränderlicher Elemente im Raum soll die gesamte Wirklichkeit hervorgehen. Was wir geistiges Leben nennen, soll nichts weiter als eine blosse Begleiterscheinung materieller Vorgänge

sein. Aber diese Auffassung müsste, wenn sie keinen anderen Widerstand fände, an der Thatsache der Naturwissenschaft scheitern. Nun und nimmer könnte eine Naturwissenschaft aus bloss mechanischen Vorgängen entstehen. Gäbe es nichts anderes, als was der Naturalismus gelten lässt, dann wäre nicht abzusehen, wie je der Mensch über das, was ihm die Sinne zuführen, hinausgehen sollte. Thatsächlich aber bringt der Mensch mit seinem Denken eigentümliche Forderungen an die ihm erscheinende Welt heran. Er begnügt sich nicht mit der ersten Wirklichkeit, er erbaut dahinter eine zweite. Dass er nicht einfach bei dem stehen bleibt, was ihm die Wahrnehmung bietet, sondern hinter den Erscheinungen Atome und Gesetze sucht, das bekundet eine andersartige Wirklichkeit, als der Naturalismus gelten lässt.

Der Intellektualismus löst die gesamte Wirklichkeit in einen logischen Prozess auf. Was sonst als Gegensatz unversöhnlicher Art erschien: Gut und Böse, Aeusseres und Inneres, Einheit und Vielheit, das will er als blosse Momente in der Entwicklung begreifen lehren. Aber gerade dies Ziel kann er nur durch ein fortwährendes Abbrechen von der Wirklichkeit erreichen. Eine blosse Veränderung der Betrachtungsweise kann nie das Böse zu einem relativ Guten machen. Dazu ist es ein Irrtum, das Denken als die einzige geistige Grösse anzusprechen. Es ist der ewige Fehler des Intellektualismus, namentlich in seiner Form als Noetismus, ideelle und logische Grösse mit einander zu vermengen. Es lässt sich nicht alles in den logischen Prozess auflösen, in der äusseren Wirklichkeit wie im Innern des Menschen bleiben Widerstände, die aller Bemühung des Intellektualismus spotten.

In der genannten Schrift bleibt die Religion mehr im Hintergrunde, speziell mit dem religiösen Problem beschäftigt sich erst das Werk: Der Wahrheitsgehalt der Religion, dem wir im weiteren folgen. Aber durch die Kritik der beiden Lebenssysteme ist nun doch schon hier etwas wenigstens negativ ge-

wonnen. Hätte der Naturalismus oder der Intellektualismus recht, so wäre für die Religion kein Platz. Bei dem Naturalismus versteht sich das von selbst. Aber auch der Intellektualismus muss die Religion zerstören. Er kann nur eine Wirklichkeit anerkennen. Der Religion aber ist das Aufstreben von der zuerst den Menschen umfangenden Welt zu einer anderen höheren wesentlich. Wenn nun Naturalismus und Intellektualismus als letzte Lösungen nicht gelten können, so braucht auch ihr Urteil über die Religion nicht als endgültig hingenommen zu werden.

Doch wir kehren zu jener Frage, wie die Arbeitswelt möglich sei, zurück. Ist zu ihrer Entstehung ein eigentümliches Geistesleben erforderlich? Naturalismus und Intellektualismus müssen beide — wenn auch in verschiedener Weise — bei einer Verneinung anlangen. Denn für beide giebt es nur eine Wirklichkeit. Der Naturalismus erkennt überhaupt nicht selbständige geistige Grössen an, der Intellektualismus erkennt sie wohl an, aber ihm ist alles Geist, und darum gerade ist ihm der Geist nichts Eigentümliches. Es muss aber eine Zweiheit anerkannt werden. Natur und Geist gehen nicht ohne weiteres zu einer Wirklichkeit zusammen. Dabei ist die Natur viel weiter auszudehnen, als gewöhnlich geschieht. Ihr gehört auch das menschliche Seelenleben in seinem Anfange mit seiner blossen Thatsächlichkeit, dem blossen Ablauf von Vorstellungsreihen und dem dumpfen oder leidenschaftlichen Triebleben an. Aber neben dieser naturalistischen Wirklichkeit und gegen sie kommt eine andere auf, die einen völlig anderen Anblick als den eines räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander zeigt. In der gesamten Arbeitswelt offenbart sich das Wirken eines eigentümlichen Lebens innerlicher Art, das keineswegs in äusseren Beziehungen aufgeht. Es nimmt nicht nur von aussen auf, es bethätigt selbst eine produktive Kraft. So war jede grosse Leistung in der Wissenschaft mehr als ein blosses Zusammenlesen von Kenntnissen. Ein schöpferischer Gedanke, der nicht

aus der naturalistischen Wirklichkeit fertig entnommen wurde, sondern von innen aufsteigend sie unterwarf, war hier das erste. Echte Moral ist etwas ganz anderes als das durch Sitte und Vorteil geregelte Handeln. In ihr steigen Forderungen auf, die gegen den äusseren Bestand des Lebens sich gleichgültig verhalten und auf seine Einrichtungen und sein Gedeihen keine Rücksicht nehmen. Wahre Kunst ist kein blosses Nachbilden äusserer Gegenstände. In sein eigenes Leben nimmt der grosse Künstler die gegebene Wirklichkeit auf, wandelt sie mannigfach um und bringt so der ursprünglichen Vorlage gegenüber ein Neues hervor. So zeigt sich überall ein eigentümliches Leben innerlicher Art und voll schöpferischer Kraft wirksam. Es ist aus der Natur und aus dem Zusammenwirken der blossen Individuen in Gesellschaft und Geschichte nicht erklärbar. Alle Erklärungsversuche begehen den Fehler, versteckt das in den Ansatz einzuführen, was erst im Resultat als ein Neues sich ergeben sollte. Die Arbeitswelt ist nicht möglich ohne ein von der Natur, auch von der Natur der blossen Seele, verschiedenes Geistesleben. Dies Geistesleben entwickelt bei sich ein eigenes Sein. Es strebt in die ganze Weite der Erfahrungswelt hinein, aber es kehrt auch immer wieder zu sich zurück. Die blossen Beziehungen zur Umwelt sind kein erschöpfender Ausdruck für seine Art. Ueber aller Arbeit an der Welt, über aller auch schöpferischen Leistung, die im „Werke“ zu einer grossen That sich zusammenschliesst, steht die Aufgabe der Wesensbildung. Im geistigen Lebensprozess erscheint ein Selbst, an dem alle Wahrheit und aller Wert gemessen wird. Es ist nur nötig, dies Selbst von aller bloss natürlichen Individualität streng zu scheiden. Das geistige Selbst hat nichts zu thun mit schlechter Subjektivität, es lässt nicht von den niederen Trieben, dem blossen sinnlichen Glücksverlangen sich bestimmen, es lebt in einer Wahrheit der Sache.

Aber nun zeigt das Geistesleben eine grosse Schwäche. Keineswegs fügt sich die Welt seinen Ansprüchen. Im Men-

schen selbst trifft es auf harten Widerstand, denn der Mensch ist nicht in seinem Dasein Geist, er soll erst für das Geistesleben gewonnen werden. In der Erkenntnisarbeit sehen wir ein starkes Vorwalten der sinnlichen Kategorien, dass auch die feinsten Begriffe nur abgeblasste Bilder aus der raumzeitlichen Welt sind, die Moral zeigt eine grosse Ohnmacht, ganz andere Mächte als ihre Forderungen beherrschen das Zusammenleben der Menschen, die gesamte Kultur, die eine Erhebung über die Natur sein sollte, zeigt ein starkes Eindringen ungeistiger Kräfte. Wir brauchen das nicht weiter zu verfolgen. Offenbar besteht ein peinlicher Zwiespalt: Das Aufkommen eines eigentümlichen Geisteslebens ist eine unantastbare Wirklichkeit, und der Mensch kann nicht umhin, ihm allen Wert und den Anspruch auf alle Teilnahme zuzuerkennen; und dagegen steht eine ungeheure Uebermacht eines andersartigen Seins, dass die Entfaltung des Geisteslebens in seinem Kreise zur Unmöglichkeit werden muss. So gerät der Mensch in einen gewaltigen Konflikt. Aus eigenem Vermögen kann er die widerspruchsvolle Lage nicht überwinden. Gewiss könnte er die ganze Bewegung zu einem geistigen Leben zurücknehmen und sich ganz der naturalistischen Wirklichkeit ergeben, aber er könnte es nur, wenn er auf jeden Sinn des Lebens und auf jede Wahrheit verzichtete. Darin, dass so der Mensch einerseits nicht das Streben nach einer Geistigkeit aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, dass er andererseits von sich aus die Erreichung des Zieles als eine Unmöglichkeit ansehen muss, liegt der zwingende Antrieb zur Religion. Denn ein Hinauskommen über den Zwiespalt, das nicht ein Zurücksinken wäre, könnte nur geschehen, wenn im Geistesleben eine neue Welt sich offenbarte. Das Wirken einer höheren Welt im Menschen, und ihre Anerkennung und Ergreifung durch ihn, wäre Religion. Diese Religion müsste universalen Charakter an sich tragen; es könnte sich nicht darum handeln, einen besonderen, in sich abgeschlossenen

religiösen Lebenskreis zu begründen und auszugestalten, sondern dem Geistesleben in seinem ganzen Umfange einen Halt zu geben.

Ob eine solche Welt, wie die Religion sie fordert, zu begehen ist, das kann schliesslich nur an einer Thatsächlichkeit aufgewiesen werden. Aber von vornherein muss zum Verständnis kommen, dass diese Thatsächlichkeit nie derselben Art sein kann, wie die der uns umgebenden sichtbaren Welt. Wäre sie es, so gehörte sie eben dieser Welt an, und dann wäre eben nicht erreicht, was gesucht wird, der Gewinn einer neuen, höheren Welt. Nur im Lebensprozesse selbst, in seiner Konzentration und Fortbildung kann sich die Thatsächlichkeit einer Ueberwelt erweisen. Die Ueberzeugung, mit einer höheren Welt in Verbindung zu stehen, kann also nicht auf einen äusseren Eindruck zurückgehen, sondern kann nur mit der Bewegung des Lebens selbst zur Entstehung kommen. Ist aber das Geistesleben erst in Bewegung und nicht am Ziel, so begreift sich daraus, dass die Wirklichkeit, die gesucht wird, zunächst etwas Schwankendes hat. Zu einer vollen Bejahung, die allem Zweifel entzogen ist, scheint das, was an geistigem Leben vorhanden ist, nicht auszureichen, eine entschlossene Verneinung verhindert der vorhandene Bestand an geistiger Wirklichkeit. Aber Bejahung und Verneinung stehen nun doch nicht völlig im Gleichgewicht, dann wäre über den toten Punkt nicht hinauszukommen. Das geistige Leben selbst drängt darüber hinaus. Es müsste sich zur Selbstvernichtung verurteilen, wenn es sich nicht als einem Weltprozess angehörig verstehen dürfte. „Das Aufkommen und Vordringen echt geistigen Lebens kann nicht Sache des blossen Punktes sein, es muss das unmittelbare Erscheinen einer ganzen Welt sein.“ Dass an den einzelnen Punkten, die die menschlichen Individuen darstellen, ganz von selbst und völlig isoliert ein geistiges Leben entstehen sollte, wäre ein unmögliches Wunder und vollendeter Widersinn. Entweder ist also das geistige

Leben eine Täuschung, wobei nur deren Entstehung völlig unbegreiflich bliebe, oder es ist hier ein Weltgeschehen anzuerkennen, das zwar der Mensch bei sich selbst erfasst, das aber über ihn hinausreicht. Diese Anerkennung ist nicht Willkür und Laune, dass nur der Wunsch der Vater des Gedankens wäre, sondern eine Notwendigkeit des Geisteslebens selbst. Ueber das schlecht subjektive Wünschen und Meinen hat der Lebensprozess hinausgeführt. Kommt aber im Geistesleben ein Weltgeschehen zur Wirksamkeit, so ist damit der Gedanke der Gottheit erreicht. Denn in diesem umfassenden Geistesleben ist beides enthalten: das Wirken in der Welt und zugleich die Erhabenheit über sie.

Soll ein eigentümliches Geistesleben in der Welt aufrecht erhalten werden, so ist die Erfüllung von drei Hauptbedingungen notwendig: 1. Das Geistesleben darf sich nicht zerstreuen, es muss sich zu einer Einheit zusammenschliessen, sonst erliegt es in der Vereinzelung dem übermächtigen Gegendruck der Welt. 2. Es darf sich nicht mit den Beständen der ersten Wirklichkeit vermischen, sondern muss seine Art rein erhalten, sonst wird sein eigentümlicher Inhalt schnell verloren gehen. 3. Es darf nicht ein andersgeartetes Sein als gleichwertig neben sich dulden, sondern es muss mächtig sein, allem seine Masse aufzuzwingen und alles von sich aus zu gestalten, sonst wird es wieder zurückgedrängt werden. Allen drei Bedingungen genügt nur die Idee eines absoluten Geisteslebens. Der Mensch könnte ihnen von sich aus nimmermehr gerecht werden. So ist er, will er nicht alles Verlangen nach Geistigkeit als einen Widersinn aufgeben, genötigt, die Idee der Gottheit zu ergreifen. Soll ihm das verboten sein, weil die Erfahrung keine von einer solchen absoluten Geistigkeit durchwaltete Wirklichkeit zeige, so ist zu erwidern: Es ist unberechtigt, hier die Aufzeigung einer vollendeten geistigen Wirklichkeit innerhalb der Erfahrung zu fordern, da diese Wirklichkeit für den menschlichen Kreis nicht abgeschlossen, sondern erst im

Werden ist. Alle Bestätigung durch die Erfahrung fehlt übrigens nicht.

Durch das Ganze des menschlichen Geisteslebens geht ein Zug zur Einheit. So verschieden die Anschauungen bei den Individuen, den Völkern, den Zeiten sind, es wird doch nicht an der Möglichkeit eines gegenseitigen Verständnisses gezweifelt, und alles, was an geistigem Inhalt aufgebracht ist, will nicht nur für einzelne, sondern für alle gelten. Wie oft auch die geistigen Güter und Werte in das niedere Getriebe der die erste Wirklichkeit beherrschenden Kräfte herabgezogen werden, es tritt doch immer wieder auch eine Reaktion ein, die eine kräftige Absonderung vollzieht. Dass geistiges Leben keineswegs den Weltmächten unterliegen muss, sondern in aller Bedrängung sich zu erhalten, ja seinerseits zu herrschen vermag, das zeigt deutlich die Erfahrung. So ruht die Idee eines absoluten Geisteslebens nicht auf Willkür, sie ist auch nicht eine nachträgliche Erklärung des Lebensprozesses, sondern gehört ihm selbst als ein wesentliches Stück seiner Entwicklung an.

So vertritt die Religion die Ueberzeugung von der Gegenwart eines absoluten Geisteslebens. Für diese ihre Behauptung ist sie ganz auf eigenes Vermögen angewiesen und darf sie nicht fremde Hülfe anrufen. Zwar kann sie die Gedankenarbeit nicht entbehren und kann so die Unterstützung der Wissenschaft nicht in jeder Beziehung missen, aber für das Grundgeschehen hat sie selber einzustehen. Schliesslich ist die Wissenschaft mehr auf die Religion als die Religion auf die Wissenschaft angewiesen. Denn die Wissenschaft hat zur Voraussetzung ein Geistesleben, das sie nicht zu erhärten vermag. So gestattet die Begründung aus dem geistigen Lebensprozess sowohl eine Abgrenzung der Religion gegen die Wissenschaft, wie die Möglichkeit klärender Wechselbeziehung.

Auch das Verhältnis von Gottheit und Welt, von Gottheit und Mensch kann hier so verstanden werden, dass die Gegensätze von Transscendenz und Immanenz, Dualismus und

Monismus, Supranaturalismus und Pantheismus, Indeterminismus und Determinismus überwunden werden. Denn im geistigen Lebensprozess ist beides unmittelbar eins: Weltüberlegenheit und Weltwirksamkeit, göttliche Wirkung und menschliche That. „Die Freiheit und die Selbstthätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie selbst ist ihre Bewährung, ihre höchste Bewährung.“ Als ein Urphänomen ist dieses Verhältnis freilich keiner Erklärung und weiteren Ableitung fähig, aber auch nicht bedürftig.

Die Religion, die dem Menschen den Zugang zu einem absoluten Geistesleben eröffnet, trägt universalen Charakter an sich. Sie will dem Ganzen des Geisteslebens im menschlichen Kreise einen Halt geben. Sie will nicht neben den anderen Teilgebieten selbst ein neues Teilgebiet bilden und einnehmen, sondern in aller Besonderung das Ganze gegenwärtig halten. So können wir in der mannigfachen Bethätigung des Geisteslebens ein Streben nach Unendlichkeit, ein Verlangen nach Freiheit und Ewigkeit, eine Bewegung zur Einheit und Innerlichkeit wahrnehmen. Keineswegs handelt es sich hier um spezifisch religiöse Erscheinungen. Aber die universale Religion vermag alledem allein ein Recht zu geben. Unendlichkeit, Freiheit, Einheit, Innerlichkeit sind leere Worte oder eitle Anmassungen innerhalb der raumzeitlichen Welt. In ihr giebt es nur mechanische Verknüpfung, Zusammensetzung und Berührung von aussen. Nur die Eröffnung einer neuen höheren Welt vermag jene Bethätigungen des Geisteslebens vor dem Zusammenbruch zu bewahren. Andererseits erhält die universale Religion selbst durch die Thatsächlichkeit jener Strebungen eine Bestätigung.

Aber die universale Religion vermag nun doch keine glatte Lösung der schweren Lebensprobleme zu bringen. Keineswegs zeigt sich, wie doch erwartet werden müsste, im menschlichen Kreise eine sichere Ueberlegenheit und ein

sicheres Vordringen des Geisteslebens. Natur und Kultur leisten unüberwindlichen Widerstand. Dazu erscheint das Geistesleben in sich selbst zwiespältig, indem die Teilgebiete das Ganze sein und bald Wissenschaft, bald Moral, bald Kunst die absolute Herrschaft an sich reissen wollen, was sie immer nur um den Preis einer grossen Verkümmerung und Verflachung können. Die Moral, die am sichersten eine Ueberlegenheit über die Welt zu beweisen schien, zeigt eine grosse Ohnmacht, die auch durch die Idee der Gottheit und die Ueberzeugung von ihrem Wirken nicht gehoben wird. Im Gegenteil kommt dadurch, dass der Mensch nun mit absolutem Masse sich messen muss, erst recht ihre Unzulänglichkeit zu Tage. Völlig undurchsichtig erscheint die Lage des Menschen. Denn keineswegs lässt sich eine Lenkung seines Geschickes zu einem Ziel behaupten. Das Beste und Edelste wird so oft durch den Wettlauf zerstört, während Wertloses, ja Böses sich erhält und durchsetzt.

Dennoch ist eine Verneinung des Geisteslebens unmöglich. So ist ein Hinauskommen über diese widerspruchsvolle Lage nur durch eine weitere Erschliessung des Göttlichen zu erreichen.

Da treten nun die positiven Religionen mit der Behauptung auf, im Besitz einer neuen Offenbarung Gottes zu sein. In grossen Persönlichkeiten stellt sich ein neues, eigentümliches, kraftvolles Leben dar, das aus den Tiefen des lebendigen Gottes seine Art schöpft. Leid und Unvernunft in der Welt wurden zwar nicht beseitigt, doch das neue Leben selbst schien über die Sphäre des Leides hinausgehoben. Aber die geschichtlichen Religionen erfuhren auch immer viel Widerspruch. Misslich für ihre Behauptung scheint schon der Umstand, dass ihrer so viele sind und jede das religiöse Grundverhältnis anders fasst. Auch muss es schwere Bedenken erregen, dass die Erscheinung des Göttlichen auf eine kleine Stelle in der Geschichte beschränkt wird. Dazu waren ihre Wirkungen

nicht immer segensreich. So ist hier eine ernste Prüfung geboten. Die Schwierigkeiten sind unbestreitbar, aber die Möglichkeit jener Grundbehauptung von einer neuen Erschliessung Gottes ist doch nicht widerlegt. Auch die bisherige Untersuchung hat nicht an eine Stelle geführt, die ein Weitergehen untersagte. Ein eigentümliches Geistesleben sahen wir aufkommen. Es war nicht aus der Welt erklärbar, aber es entfaltete sich nur an der Welt. Alle seine Bethätigung war auf die Welt bezogen. Auch die universale Religion, die hier entstand, hatte diese Beziehung auf die Welt und die Arbeit an ihr, indem sie dem Geistesleben, das diese Arbeit aufnahm, Halt und Stütze gewährte. Das Geistesleben war wohl in der Gottheit begründet, aber die Richtung seiner Bewegung ging auf die Welt. Nun aber muss die Möglichkeit zugestanden werden, dass das Geistesleben auch eine andere Richtung nehmen könnte. Es könnte über alle Arbeit an der Welt hinaus ein direktes Verhältnis zu Gott entstehen.

Die Folge müsste eine grössere Verinnerlichung und Selbständigkeit sein, der Gewinn eines Inhalts, der bestehen bliebe, auch wenn alle Leistung in der Weltarbeit zusammenbräche. Doch, ob dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit entspricht, das bleibt zu untersuchen.

Wieder sind wir dabei auf den Lebensprozess angewiesen, und wir müssen zusehen, ob sich Andeutungen in dieser Richtung zeigen, Andeutungen, nicht eine ausgeprägte Wirklichkeit, die erst letztes Resultat sein könnte. Solche Andeutungen sind in folgendem zu finden. Auf einer gewissen Höhe erscheint die Forderung der Feindesliebe. Wie oft hier sich schwächliche Sentimentalität breit machte, so ist doch in dem Problem, das sich hier erhebt, ein echtes Verlangen nach geistiger Erhöhung anzuerkennen. Die Feindesliebe ist nur ein Ausschnitt aus dem allgemeineren Problem, ob der Gerechtigkeit oder der Liebe der Vorrang in der Ordnung des Lebens gebühre. So Grosses die Idee der Gerechtigkeit für

die Gestaltung der Verhältnisse geleistet hat, Thatsache ist, dass die Menschheit sich nicht mit ihr hat begnügen können. Denn sie musste die schmerzliche Erfahrung von der Unzulänglichkeit aller Leistung machen. Die strenge Gerechtigkeit konnte nur zur absoluten Verurteilung führen. „Zugleich erwachte eine grosse Sehnsucht nach einer neuen Ordnung jenseits alles Rechnens und Messens, nach einer Rettung und Erhöhung des Menschen durch weltüberwindende Liebe.“ Hier wird um eine Weiterbildung der Wirklichkeit gekämpft. Ein neues Wesen, ein wahrhaftes Selbst sucht der Mensch über alle Weltarbeit und alle Kultur hinaus. Aber was hier aufstrebt, ist durchaus unfertig, ohne Kraft und Halt. Es vermag sich nicht zusammenzuschliessen und zu voller Ausprägung zu gelangen. Das kann nur anders werden, wenn die Zurückbeziehung auf einen tieferen Grund erfolgt, wenn in dem Autkommen jenes Verlangens nach einem wahrhaften Selbst, einer weltüberlegenen Innerlichkeit eine Thathandlung der Gottheit anerkannt wird. Dass Gott in das menschliche Dasein so hineinwirkt, bildet die Voraussetzung einer neuen Gestaltung der Religion, die Ergreifung des damit neu aufkommenden Lebens diese Religion selbst. Eucken wählt für diese neue Religion das Beiwort charakteristisch, weil sie im Gegensatz zur universalen Religion einen ausgeprägteren Inhalt und eine selbständigere Stellung hat. Während die universale Religion gegenüber den übrigen Bethätigungen des Geisteslebens keinen besonderen Kreis bildete, sondern als ein allgemeiner Hintergrund in jeder besonderen Gestaltung gegenwärtig war, schliesst sich die charakteristische Religion als ein Besonderes gegenüber aller sonstigen geistigen Bethätigung an der Welt ab. Die universale Religion konnte mit einer grossen Unbestimmtheit der Begriffe sich begnügen; so erübrigte sich für sie eine nähere Ausgestaltung der Gottesidee. Die blosse Ueberzeugung, dass ein absolutes Geistesleben der geistigen Arbeit Halt und Recht gebe, war ausreichend, ohne dass näher auf sein Wesen

eingegangen werden durfte. Der charakteristischen Religion ist ein anschaulicheres Gottesbild unentbehrlich, weil sie nicht primär die Richtung auf die Welt mit ihrer Fülle von Inhalten nimmt. Aber darin liegt auch für sie der Keim zu schweren Konflikten. Denn sie bleibt auf die Darstellungsmittel der Welt angewiesen, deren Begriffe notwendig für ein andersartiges Leben etwas Unzulängliches haben. Alle Aussagen tragen unvermeidlich bildlichen, symbolischen Charakter. Der universalen Religion kam es darauf an, das Geistesleben als solches in der Welt aufrecht zu erhalten, die menschlichen Individuen waren ihr gleichgültig; der charakteristischen Religion ist es dagegen gerade um die Erhaltung eines Selbst zu thun. Wenn die Bewegung auch notwendig über die universale Religion hinausführt, so wird diese darum nicht überflüssig. Abgesehen davon, dass sie zuerst dem Geistesleben Bahn bricht, muss sie die Verbindung mit dem Ganzen der Wirklichkeit aufrecht erhalten. Ohne sie könnte die charakteristische Religion leicht die Fühlung mit dem übrigen Leben verlieren, und dann drohte ihr Verkümmerung. Andererseits bringt die charakteristische Religion die allgemeine Art der Religion zu besonders deutlicher Ausprägung, dass es sich um Ergreifung eines absoluten Lebens, um den Gewinn eines neuen Lebens handelt.

Alles Bisherige ist blosser Entwurf. Wenn aber wirklich mit der Rückbeziehung jenes Strebens nach weltüberlegener Innerlichkeit auf ein absolutes Geistesleben ein neues vollthätiges Leben mit neuen geistigen Inhalten und Kräften entsteht, so ist der einzig mögliche Erweis geliefert, der in diesen Dingen geliefert werden kann.

Die Forderung der Feindesliebe, das Verlangen nach einer neuen Ordnung, in der eine weltüberwindende Liebe herrscht, nach einer über alle blosse Leistung und Arbeit hinausliegenden Innerlichkeit sind zunächst nur Möglichkeiten, aber nicht Möglichkeiten des blossen Gedankens, die wir an-

nehmen oder verwerfen können, sondern Möglichkeiten des Lebens, die uns festhalten, die ihre Verwirklichung heischen. Ihr Aufkommen wäre undenkbar, ohne dass in der Tiefe bereits irgend welche Wirklichkeit sich bethätigte. Schon im Ganzen der geistigen Bewegung wurde die Erweisung eines absoluten Lebens erkannt. Aber gegenüber den Widerständen der Welt konnte die Forderung der Ueberlegenheit und Selbständigkeit des Geisteslebens nicht zur Verwirklichung gelangen. Dennoch kann der Mensch nicht einfach das Streben danach aufgeben. Es handelt sich hier nicht um ein schlecht subjektives Wünschen, sondern um eine Pflicht, die er nicht beiseite legen kann, wie viel Kampf und Sorge sie ihm auch bringt. In der That entwickelt sich auch ein Reich des Gemütes, das aller blossen Arbeit und Leistung überlegen ist. Namentlich an den grossen Persönlichkeiten in der Geschichte kommt es zu deutlicher Anschauung, dass hier eine geistige Wirklichkeit entstanden ist, die wohl in ihrer Arbeit sich kundgiebt, aber in sie nicht aufgeht. Wird aber nach der Möglichkeit dieser geistigen Wirklichkeit, dieses wahrhaften Persönlichseins gefragt, so lässt sich keine andere Erklärung finden, als eine begründende Thathandlung Gottes. Ohne diese muss alles Streben danach nichtig sein, ja eine eitle Anmassung. So zeigt sich's auch, dass nur in und mit der Religion die geistige Höhe zu erreichen ist, und dass rasch das Niveau der Persönlichkeiten sank, wo das religiöse Problem zurücktrat. Nicht minder weist die echte Liebe in diese Richtung. Trotz allem kann der Mensch auf die Liebe nicht verzichten. „Denn er wird bei ihr festgehalten trotz alles Widerspruchs der Erfahrung und auch seines eigenen Thuns; ein völliger Verzicht darauf wäre eine Entwertung seines Lebens, eine Zerstörung seines geistigen Charakters. Alles Wirken und Schaffen innerer Art, weit über die direkten Beziehungen von Mensch zu Mensch hinaus, alles künstlerische, alles wissenschaftliche Streben, es verlangt ein Heraustreten aus dem blossen Ich,

eine Versetzung in den Gegenwurf, ein Denken und Leben aus der neu entstandenen Gemeinschaft. Ueberall hier wird aus den Menschen und Dingen in der Verbindung etwas anderes als sie vorher waren, überall erweist die Liebe eine erhöhende und umwandelnde Kraft, ja sie erscheint trotz des Ueberwiegens des Selbstischen, Kleinen, Gemeinen im menschlichen Dasein als die weltüberwindende Macht, stark wie der Tod, unvergänglich, wenn alles übrige, wenn auch die höchste geistige Leistung vergeht. Wie anders ist dieser Widerspruch zu lösen als durch die Anerkennung einer unendlichen Liebe, welche auch den Menschen der Liebe fähig macht, indem sie ihn an sich zieht?"

Zur Substanz des geistigen Lebens gehört weiter die Freiheit. In der Welt, diesem Gewebe mechanischer Notwendigkeit, ist für sie kein Raum. Ist nun dennoch die Freiheit eine Notwendigkeit und eine Thatsache, so kann sie nirgend anders begründet sein als in dem Verhältnis zum absoluten Leben. Wäre der Mensch auf sich allein gestellt, so müsste alles Freiheitsstreben mit Unterjochung enden.

So steigt in Wahrheit ein Reich weltüberlegener Innerlichkeit auf, das freilich nicht vollendet, aber bei aller Unfertigkeit nicht nur eine grosse Aufgabe, sondern auch eine grosse Thatsache ist.

Die charakteristische Religion, deren Begründung auf die Entstehung eines neuen Lebens weltüberlegener Innerlichkeit wir gesehen haben, entwickelt naturgemäss einen eigentümlichen Gedanken- und Lebenskreis. Entsprechend der Art des von ihr vertretenen Lebens, das sich zur Selbständigkeit gegen die Welt zusammenschliesst, vollzieht sie auch in der Gottesidee eine schärfere Absonderung von der Welt. Hier erst kommt es zum Begriff des lebendigen, persönlichen Gottes. Als Haupteigenschaften Gottes erscheinen nun Macht und Liebe in ihrer Vereinigung. Die Rettung der geistigen Persönlichkeit aus einer übermächtigen Welt ist ein Erweis der

Macht wie der Liebe Gottes. Diesem Gott gegenüber, der sich ihm in der charakteristischen Religion erschliesst, muss sich der Mensch einerseits unendlich fern fühlen und darf doch andererseits seiner Nähe gewiss sein. Viel inniger wird Gottes Verhältnis auch zu menschlichem Leide, und selbst in der Schuld wird Gott dem Menschen nahe sein, wenngleich die gewöhnlichen dogmatischen Formulierungen dieser Gedanken recht unzureichend sind. Auch die Geschichte erhält hier eine wesentliche Bedeutung, sofern nur durch ernste Erfahrungen und schwere Erschütterungen hierdurch das weltüberlegene Geistesleben zur Entstehung und Entfaltung kommt. Doch darf darum nicht auch eine Veränderung in Gott hineingetragen werden. In Bezug auf sein Schicksal entsteht dem Menschen die Gewissheit, dass Gottes unendliche Macht und Liebe den geistigen Kern des neuen Lebens erhalten wird, wie gross auch die feindlichen Mächte sein mögen.

Aus der Art des neuen Lebens folgt auch die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses zu religiöser Gemeinschaft. Die Form der Kirche ist der charakteristischen Religion wesentlich. Doch soll hier alles auf Freiwilligkeit gestellt sein und namentlich keine Vermischung mit dem Staat stattfinden.

In der charakteristischen Religion kommt ein neues Leben auf. So findet auch das schwere Problem des Bösen nicht eine spekulative Lösung, sondern eine Lösung, die in der thatsächlichen Erhebung einer geistigen Innerlichkeit über die Sphäre des Bösen besteht. Die Religion kann sich mit den Versuchen, das Böse wegzudeuten oder abzuschwächen, nicht einverstanden erklären. Sie muss im Gegenteil darauf bestehen, dass das Böse in seiner ganzen Schwere genommen werde. So bleibt es dabei, dass die der Religion eigentümliche Lösung nicht im Denken, sondern in der That liegt. Das religiöse Leben ist nicht wiederspiegelndes Bewusstsein, sondern mächtige Bewegung. Es wandelt nicht in einer fer-

tigen Welt, sondern kämpft den gewaltigen Kampf um die Durchsetzung einer neuen Welt. Daher kann es nicht wundernehmen, wenn dem Glauben der Zweifel als Begleiter sich zugesellt. Er dient aber zuletzt dem Gewinn der Wahrheit. So bietet die Religion keine glatten, gefälligen Lösungen, die Seligkeit behält den Hintergrund des Leides und die Gewissheit den des Zweifels. „Aber der Widerspruch ist jetzt aus dem Zentrum des Lebens in die Peripherie gerückt, er wird nun die Gewissheit nicht sowohl schwächen als stärken, weil er das Leben zu steter Erneuerung aufruft und die Grösse des Sieges erst voll empfinden lässt."

In einem letzten Abschnitt seines Buches: Der Wahrheitsgehalt der Religion, behandelt EUCKEN noch die Frage, was zeitlich und ewig im Christentum ist. Da es sich hierbei nur um Folgerungen aus seiner Grundposition handelt, kann hier auf eine besondere Behandlung verzichtet werden.

Im vorstehenden ist versucht worden, mit der Darstellung der Grundgedanken EUCKEN's zugleich einen Eindruck von der Art seines Philosophierens zu geben. Da es sich ihm um die höchsten Fragen der Menschheit handelt, zugleich um Dinge, die der bloss natürlichen psychischen Ausstattung transscendent sind und nicht anders als in einer Fortbildung des Lebens ergriffen werden können, so bleibt es nicht bei trockener Erörterung, so macht sich eine starke innere Bewegung geltend, die den Leser aufrütteln, mit sich fortreissen und an den Punkt bringen möchte, wo auch ihm ein neues Erleben entstehen kann. Die höchste Behandlung der religiösen Probleme, d. h. die, die nicht nur die Aussenseite beschreiben, sondern zu einer substanziellen Wahrheit vordringen will, wird auch anders gar nicht geschehen können, weil es sich ja eben hier nicht um draussen liegende, fertige Dinge, die mit einer mitgebrachten Organisation fassbar wären, handelt, sondern um den Gewinn eines neuen Lebens, das sich erst selbst finden, zur Einheit zusammenschliessen und eine neue Wirklichkeit

erbauen soll. Strenge Gedankenarbeit wird dabei der nicht vermissen, der sich in EUCKEN's Philosophie eingelebt hat. Die andringende, zu persönlicher Entscheidung drängende Art ist von blosser Rhetorik, die betäuben will, wo ihr die Gründe fehlen, durchaus frei. Doch wird es im Interesse des Verständnisses liegen, wenn noch einmal die wichtigsten Grundgedanken in ruhiger Erörterung dargelegt werden. Dass dabei von den allgemeineren, der gesamten EUCKEN'schen Philosophie zu Grunde liegenden Auschauungen und Ueberzeugungen ausgegangen und zu den spezielleren, dem religiösen Problem zugewandten fortgeschritten wird, wird einer besonderen Rechtfertigung nicht bedürfen.

Die allgemeinen Grundbegriffe sind die Arbeitswelt und das geistige Leben. Aus ihnen ergiebt sich die noologische Methode. Keine Philosophie, die mehr sein will als ein mehr oder minder geistreiches Phantasieren, kann den Ausgang von irgend einer — wenn auch erst vorläufigen — Wirklichkeit entbehren. Niemals wird der Ausgangspunkt für das Resultat gleichgültig sein; ob er richtig gewählt war, das kann nur das Gelingen des Unternehmens beweisen.

Die ältere griechische Philosophie begann mit dem Weltall und fragte nach seiner Entstehung. Als die verschiedensten Versuche durchgeprobt waren, erfolgte die Wendung zum Subjekt, ob von hier aus zu einer befriedigenden und umfassenden Erkenntnis zu gelangen wäre. Auch die neuere mit CARTESIUS anhebende Philosophie glaubt in dem denkenden Ich das δός μοι ποῦ στῶ zu besitzen. Mit KANT tritt eine bedeutsame Veränderung ein. Ausgangspunkt ist ihm nicht die Welt, nicht das blosse Ich, sondern eine grosse, wie es scheint, unangreifbare Leistung: Mathematik und Naturwissenschaft. Wie sind sie möglich? Aus der Beantwortung dieser Frage muss sich das Erkenntnisvermögen feststellen lassen. Aber der Ausgangspunkt ist einseitig gewählt. Wenn auch Mathematik und Naturwissenschaft durch die Sicherheit ihrer Resultate im-

ponieren, so sind sie doch nicht die einzige geistige Wirklichkeit. So könnte von ihnen aus nur ein Teil des geistigen Vermögens erschlossen werden, nimmermehr das Ganze. Ausserdem sind auch Mathematik und Naturwissenschaft in der Geschichte zu stande gekommene Grössen, die auch mannigfache Wandlungen aufweisen und die deshalb zu verabsolutieren kein Grund besteht. So beginnt EUCKEN mit einer umfassenderen Wirklichkeit, mit der Arbeitswelt, der Summe alles dessen, was in Kultur, Wissenschaft, Moral, Kunst, Religion als geistige Leistung vorliegt. Ist diese auch kein absolut festes Datum, so doch ein phaenomenon bene fundatum. Durch kausale Reduktion muss sich von hier aus der Geist erschliessen lassen, der diese Schöpfungen hervorbrachte. Aber keineswegs werden nun hier apriorische Prinzipien für „alle mögliche Erfahrung“ gesucht. Indem der Ausgangspunkt als ein nicht absolut festes Datum erkannt wird, bleibt vorbehalten, dass neue Erschliessungen des Geisteslebens auch zu neuen Erkenntnissen führen, die zu Modifikationen, ja durchgreifenden Umwandlungen nötigen können. Auf absolute Festlegungen ist es hier nirgends abgesehen, so behält diese Philosophie Entwicklungsfähigkeit und Beweglichkeit.

Als was giebt sich nun der Geist zu erkennen? Was auch an geistiger Leistung vorliegt, das will nicht nur da sein, sondern auch gelten. Mit der aufgekommenen, neuen Wirklichkeit verbindet sich zu untrennbarer Einheit ein Rechtsanspruch. So begnügt sich die Wissenschaft nicht, blosse Erkenntnisse zu Tage zu fördern, sie verlangt für sie Anerkennung. Sie muss ihre Resultate oft genug gegen den anders gearteten sinnlichen Eindruck erst durchsetzen. Dass die Moral über das bloss thatsächliche Handeln hinausgeht, es nach Ueberzeugungen misst, die sie entwickelt hat, und die Gestaltung des Lebens nach einem sittlichen Ideal fordert, liegt auf der Hand. Diese Ideale mögen wechseln — bis zur völligen Gegensätzlichkeit. Immer aber liegt auch hier eine Verbin-

dung von Sachgehalt und Rechtsanspruch vor. Die Kunst ist niemals ein blosses Nachbilden der äusseren Wirklichkeit. Sie schafft neue Werte, die ihr nicht von der blossen Erfahrung her zufallen, und was sie an Leistungen hervorbringt, das will nicht einfach mit der bisherigen Wirklichkeit zusammengeordnet werden, sondern will sich ihr gegenüber als eine neue Wirklichkeit behaupten. So sehen wir überall in den geistigen Leistungen eine Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch. Demnach erscheint hier ein andersartiges Sein als das in Raum und Zeit ausgebreitete der sichtbaren Welt mit seiner blossen Thatsächlichkeit, ein anderes auch als das des psychischen Bestandes. Denn auch was in der Seele an Vorstellungen, Gefühlen und Trieben vorliegt, ist nur etwas Thatsächliches, nirgends erscheint hier jener eigentümliche Rechtsanspruch. Die Psychologie unternimmt es allerdings, die gesamte Wirklichkeit in ihr Herrschaftsgebiet hineinzuziehen. Sie erklärt wohl, auch das wissenschaftliche Urteil, die Moral u. s. w. seien nichts anderes als Thatsachen des Bewusstseins, aber sie beweist damit nur ihr Unvermögen, dieser Wirklichkeit gerecht zu werden. So ist jenseits der Fläche des psychischen Bestandes ein eigentümliches geistiges Leben anzuerkennen. Dies Leben ist eine Wirklichkeit, ein S e i n und nicht ein blosses, leeres, über der Wirklichkeit — man weiss nicht wie und woher — schwebendes Soll. Wohl macht es ein energisches Soll geltend, wenn es mit dem psychischen Bestande zusammentrifft, aber nur, weil bei ihm selbst eine andersartige Wirklichkeit entwickelt ist.

Erst mit dem Auftreten geistigen Lebens kann von Wahrheit die Rede sein. Gäbe es nichts anderes als die psychische Wirklichkeit, so läge hier alles ohne Abstufung nebeneinander, denn eine Vorstellung ist hier so wirklich wie die andere. Mit dem Auftreten des Geisteslebens aber entsteht eine kräftige Bewegung, ein Kampf, nun muss eine Auseinandersetzung zwischen den Ansprüchen des Geisteslebens und dem psychi-

schen Bestande erfolgen. Erst aus solchem Streite kann eine Wahrheit hervorgehen. Was dann aber als Wahrheit gewonnen ist, das ist ein Bestand des geistigen Lebens geworden. So hängt alle Wahrheit an diesem Leben. Sie ist nicht etwas draussen Befindliches, das ein leeres Gefäss in sich aufzunehmen vermöchte. Von der Stufe des Lebens hängt die Stufe der Wahrheit ab. Eine Erhöhung des Wahrheitsgehaltes ist nur möglich durch eine Erhöhung des Lebens. Absolute Wahrheit ist undenkbar ohne ein absolutes Leben. Auch hier haben wir keine Festlegung für immer. Aber solche Festlegung zu verlangen, besteht auch kein Grund. Höhere Entwicklungen des Lebens mögen zu höherer Wahrheit führen, das ist eine Aussicht, die wahrlich niemand verzweifelt zu finden braucht.

Auch das Problem des Wertes erhält hier einen haltbaren Sinn. Erst mit dem Aufkommen geistigen Lebens ist eine richterliche Instanz vorhanden, die über das, was erstrebenswert scheint, ein Urteil fällt. Der Heisshunger nach Glück, nach sinnlichem Genuss, wie ihn das natürliche Individuum zeigt, ist völlig im Recht, und als eitle Deklamationen müssen sich alle anders gearteten Forderungen ausnehmen, wenn nicht eine höhere geistige Wirklichkeit im Menschen vorhanden ist. Das geistige Leben ist das Mass alles Wertes, und absolute Werte sind wiederum undenkbar ohne ein absolutes Leben.

Die Anerkennung eines eigentümlichen Geisteslebens führt zu der noologischen Methode. Sie geht von der Thatsache des geistigen Lebens oder einer seiner Bethätigungen aus, entwickelt Voraussetzungen und Folgen, Notwendigkeiten und Ansprüche, die mit der Thatsache gegeben sind. Erst wenn sie ihr Geschäft beendet hat, kann die Auseinandersetzung mit der sonstigen Erfahrung beginnen. Z. B. das geistige Leben ist Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch, es ist damit ein eigentümliches Sein gegenüber allen anderen Beständen.

So kann es nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, so muss es gegen die Erfahrung eine Selbständigkeit bewahren. Das kann nur geschehen, wenn es die Erfahrung sich unterwirft. Es darf nichts draussen liegen lassen, sondern muss es nach seinen Massen gestalten. Vermag es das nicht, so geht es zu Grunde. Aber es wäre nicht einzusehen, wie es solche Forderung zu erfüllen vermöchte, wenn es ein verlorener Punkt im unermesslichen All wäre. So liegt in ihm selbst, dass es einem Weltgeschehen angehören muss. Oder es handle sich um die Moral. Was ist die Moral? Nicht ein frei schwebendes Du sollst ohne Inhalt. Sie ist undenkbar ohne eine substanzielle Wirklichkeit. Was ist ihre Forderung? Sie mag verschieden lauten, angenommen, es sei die Bethätigung echter Liebe. Liebe verlangt ein Hinausgehen über den eigenen Lebenskreis, eine innerliche Einigung mit dem Nächsten, eine Aufnahme seines wahren Lebenszieles in das eigene Streben. Bei solcher Entwicklung der Zusammenhänge kann voll anerkannt werden, dass innerhalb des empirischen Daseins die Moral eine grosse Schwäche zeigt, aber das noologische Verfahren wird davor bewahren, sie deshalb für ein Nichts zu achten. Eine apriorische Deduktion des Inhalts unternimmt dagegen die noologische Methode nicht zu leisten. Alle inhaltliche Erfüllung — wie bei der Moral die Idee der Liebe oder der Gerechtigkeit — ist ein inneres Erleben. So hat die noologische Methode ein Verhältnis zur Geschichte, sofern innerhalb der geschichtlichen Entwicklung neue geistige Inhalte aufsteigen. Die noologische Methode schliesst nicht aus, dass nach der Ermittlung der eigenen geistigen Zusammenhänge auch der empirischen Forschung ihr Recht werde, dass untersucht wird, wie und auf welchem Wege die Aneignung der geistigen Inhalte in der Sphäre der sog. Seelenvermögen vor sich gehe. So wird es möglich, den alten Gegensatz von Idealismus und Realismus zu verstehen und innerlich zu überwinden.

Wenden wir uns nun dem religiösen Problem zu, so ist von vornherein klar, dass auch hier alles auf das geistige Leben und zwar, da dieses keine sich absolut gleichbleibende Grösse ist, sondern Bewegung und Entwicklung aufweist, auf den Lebensprozess gestellt sein muss. Damit ist sofort eine Abgrenzung gegen andere Behandlungsweisen des religiösen Problems vollzogen. Das rein empirisch-psychologische Verfahren kommt ohnehin nicht in Frage, weil es nur die Aussenseite der Vorgänge beschreibt. Die Versuche, die Wahrheit der Religion auf Psychologie zu gründen, müssen als Täuschung gelten. Die spekulative Methode sucht aus allgemeinen Weltbegriffen alle Wirklichkeit zu deduzieren. Auch wenn deren Verfahren gesicherter wäre als es ist, wenn es ihr z. B. gelänge, die Existenz Gottes zweifellos zu erweisen, so hätte sie doch nicht mehr geleistet, als den Entwurf eines Systems von Seinsverhältnissen, das eigentümliche religiöse Leben wäre von ihr nicht begriffen, die Religion bliebe ihr transscendent. Aber auch von dem Unternehmen KANT's und derer, die ihm darin folgen, die Religion auf Postulate der praktischen Vernunft zu gründen, unterscheidet sich EUCKEN's Behandlung deutlich. Der Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft wird hier in die Einheit des Geisteslebens zurückgenommen. Die religiöse Wahrheit kommt hier nicht nachträglich hinzu, sondern sie gehört selbst dem Ganzen des Lebensprozesses an, indem sich zeigt, dass erst der Zusammenschluss mit dem absoluten Leben das geistige Leben von seiner Unfertigkeit befreit und vor dem sonst drohenden Zerfall bewahrt. Der Wahrheitserweis der Religion erfolgt hier also nicht so, dass blosse Begriffe sich widerspruchslos aneinander reihen und zu einem System sich zusammenfügen, auch nicht so, dass eine autonome, fertige Sittlichkeit für die Durchsetzung ihrer Zwecke ein ewiges Leben und einen Gott postuliert, sondern so, dass das Ganze des Geisteslebens mit der Religion, mit der Anknüpfung an ein absolutes Leben erst zu gesichertem

Bestande kommt. So ist z. B. das Aufkommen der Gottesidee keine blosse Deutung, sondern eine Umwandlung und Erhöhung des Lebensprozesses.

EUCKEN's Verfahren wird der Thatsache der Religion wirklich gerecht. Hier löst sie sich nicht in blosse Metaphysik auf und wird nicht zu einer blossen Stütze für die Moral degradiert, die starke Geister auch entbehren können. Andererseits bleibt der Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben gewahrt, und es wird nicht wie bei mancher Begründung der Religion das Weiterdenken verboten.

In dem Lebensprozess liegt eine Zweiseitigkeit. Einerseits strebt er in die Weite der Welt, andererseits sucht er eine weltüberlegene Innerlichkeit zu entwickeln. Daraus ergeben sich zwei verschiedene Gestaltungen der Religion, die universale und die charakteristische. Der Unterschied beider fällt nicht mit dem der natürlichen und geoffenbarten Religion zusammen. Denn auch die universale Religion ruht auf Offenbarung, d. h. auf einer Thaterweisung göttlichen Lebens. Die universale Religion giebt dem geistigen Leben den Halt für die Arbeit an der Welt, die charakteristische sucht das Geistesleben zu retten, auch wenn es innerhalb der Welt sich nicht durchzusetzen vermag, durch die Eröffnung der Gemeinschaft mit Gott. In der That zeigen sich diese beiden verschiedenen Beziehungen im religiösen Leben. Einerseits kann die Ueberzeugung nicht aufgegeben werden, dass auch die gesamte Welt für Gott zu gewinnen ist, dass in aller Bethätigung geistigen Lebens, in Wissenschaft, Kunst, Moral und Kultur ein göttliches Moment liegt, andererseits kann bei schweren Erschütterungen auch die grösste geistige Leistung gleichgültig werden, wenn nur das geistige Leben selbst in Gott geborgen ist. Beide Beziehungen müssen in jeder Behandlung der Religion gewahrt werden. Ob man dann von zwei Religionen oder lieber von einer Zweiseitigkeit in der Religion sprechen will, das mag eine Frage von untergeordneter Bedeutung sein.

Schliesslich muss noch bemerkt werden, dass, wie die universale Religion sich nicht mit der sog. natürlichen deckt, so auch die charakteristische nicht einfach mit einer der grossen historischen Religionen zusammenfällt. Zwar der geistigen Substanz nach sind charakteristische Religion und Christentum nicht von einander verschieden, aber das eigentümliche Wesen der charakteristischen Religion findet sich auch noch in anderen positiven Religionen, sofern auch sie ein direktes Verhältnis zu Gott über alle blosse Weltarbeit hinaus eröffnen wollen. So sind universale und charakteristische Religion Typen, die eine mannigfache Gestaltung innerhalb der geschichtlichen, religiösen Entwicklung der Menschheit nicht ausschliessen. Damit ist gegeben, dass wohl an einzelnen Stellen der Geschichte besonders tiefe Erschliessungen Gottes stattfinden können, aber auch dass göttliche Offenbarung überall in der Welt sich kundgiebt, und kein Teil der Menschheit gänzlich gottverlassen ist. Der religiöse Positivismus wird abgelehnt. In der That ist auch keine der grossen religiösen Persönlichkeiten bei allem Neuen, das sie brachten, je der Meinung gewesen, dass sie überhaupt zum erstenmale Gott kundgemacht hätten, sondern immer sind sie sich bewusst gewesen, mitten in einem grossen Strom göttlicher Offenbarung sich zu befinden, der seine Quelle jenseits ihres eigenen geschichtlichen Lebens hatte.

Eine ausgeführte Religionsphilosophie hat Eucken bisher nicht gegeben. Aber seine Behandlung der Grundlegung erweckt den Wunsch, dass es ihm vergönnt sei, auch diese Arbeit noch zu leisten.

---

# Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch.

Von

Dr. **Richard Lasch** in Horn (N.-Oesterr.).

(Schluss.)

---

Bekanntlich hat die Religion der Inder in der als „Hinduismus“ näher bezeichneten Epoche eine grosse Zahl Elemente aus dem Glauben und Kultus der nichtarischen primitiven Stämme Vorderindiens in sich aufgenommen und trägt namentlich der Gott Siva die Zeichen naher Verwandtschaft mit den von den gedachten Stämmen verehrten Dämonen an sich. Wahrscheinlich ist mit diesen Elementen auch die Vorstellung von der im Erdinnern zusammengerollt liegenden, durch ihre Bewegungen die Erde zum Erzittern bringenden Schlange in die indische Kosmologie eingedrungen und hat die Vorstellung von den welttragenden Elephanten substituiert. Bei der rasch an Ausdehnung und Bedeutung zunehmenden Schlangenverehrung in Indien [1] erscheint es begreiflich, dass von da an die Nagaschlange als Erdträger und Erdbebenerreger auftritt, nicht bloss in Indien selbst, sondern auch in anderen Teilen Asiens,

---

[1] Vgl. darüber Tylor, Anfänge der Kultur II 241 ff. Die Bildwerke des Tope von Sanchi zeigen die 5köpfige Schlangengottheit, der Sanskritname der Schlange, naga, wird auch zu einer Bezeichnung ihrer Anbeter u. s. w.

wo die Kultur und religiösen Lehren der Hindus Verbreitung gefunden haben. So finden wir bei den Kuki-Luschai-Stämmen in dem nordwestlichen Teile Bengalens die Meinung, dass die Erde von einer ungeheuern Schlange umgeben ist, deren Kopf und Schwanz sich nahezu berühren. Für den grösseren Teil des Jahres verhält sich das Reptil schlafend, aber manchmal wacht es plötzlich auf und erblickt in seiner unmittelbaren Nähe den Schwanz einer, wie es glaubt, anderen Schlange. Es springt sofort auf diese los und verursacht Erdbeben[1].

Am meisten hat wohl der Hindueinfluss im malaiischen Indien die kosmologischen Begriffe von der Entstehung der Erdbeben modifiziert. Pleyte hat eine grössere Zahl Sagen, namentlich von den grossen, während der Hinduherrschaft auf Java den Einwirkungen hinduistischer Weltanschauung mehr ausgesetzt gewesenen Sundainseln gesammelt[2]. Alle diese lassen es deutlich erkennen, wie aus dem primitiven, im Innern der Erde hausenden Schlangengotte die welttragende und erdumgürtende Naga hervorgegangen ist. Bei den Toba-Battak ist es Naga padoha, die Weltschlange, welche von einem durch den obersten Gott Batara-Guru (= Wischnu) gesandten Helden in einen eisernen Block eingezwängt wird und durch ihr Schütteln im Anfange Berge und Thäler auf der Erde entstehen liess und jetzt Erdbeben erzeugt[3]. Nach einer Mythe der Dairi-Battak legte Batara-Guru das Floss, aus dem er die Erde machte, der Schlangengottheit Naga padoha auf den Rücken[4]. Nach Wilken wird Naga padoha, welcher zu den debata-ditoru oder Göttern der Unterwelt gehört, als mit Hörnern versehen gedacht und soll auf einem dieser Hörner

[1] Soppitt, A short Account of the Kuki-Lushai Tribes. Shillong 1887, p. 26.

[2] Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. Globus 1895 Bd. 65 S. 95—96.

[3]Ködding, Die Batakschen Götter etc. in der Allgemeinen Missionszeitschrift XII 404 ff.; Pleyte S. 95.

[4] v. d. Tuuk, Bataksch leesboek IV 56.

die Welt balancieren. Hie und da wird sie durch eine Hummel unter die Arme gestochen, so dass sie vor Schmerz sich bewegt und so zu Erdbeben Ursache giebt[1]. Wenn einzelne Stämme in Mandheling erzählen, dass die Erde auf einem Ungeheuer, halb Stier, halb Schlange (ular Lembu = Stierschlange) ruht, das auf seinen Hörnern den Erdball trägt[2], so hat sich auch mohammedanischer Einfluss geltend gemacht (siehe darüber später). Nach dem Volksglauben der Niasser wird die Erde von einer Riesenschlange umgeben und entstehen Erdbeben, wenn diese Schlange sich bewegt[3]. Ob dieselbe mit dem Geiste Ba uwadāno (Batu betanu? bei Rosenberg, Malai. Archipel S. 175), welches wie Atlas die Erde auf den Schultern trägt, immer die Handlungen der Menschen beobachtet und die Erde erschüttert, wenn sie Unrecht thun (zweifellos Einfluss christlicher Lehren), um seinen Zorn zu zeigen[4], identisch ist, vermögen wir nicht anzugeben, da die nähere Bezeichnung der Natur und des Aussehens des Geistes fehlt.

Auch die Javanen stellten sich früher vor, dass die nach ihrer Meinung flache Erde von einer Schlange getragen werde. In dem javanischen mythologischen und kosmogonischen Werk „Mânik-Mojô (einer modernen Bearbeitung einer Kawi- oder altjavanischen Schrift) wird u. a. erzählt, dass, als die Erde aus dem Chaos sich zu entwickeln begann, sie sieben untereinander gelegene Stockwerke hatte, und dass im siebenten oder untersten der Gott Ontôbôgô, auch Anantô geheissen, herrschte, der die Gestalt einer Schlange hatte, welche so gross war, dass sie, wenn sie um die Welt sich wickelte, mit dem Kopf bis

---

[1] v. d. Tuuk, ibid. IV 54; Wilken, Het Animisme bij de volken van den Ind. Archipel II 235. Vgl. auch Burton und Ward in Bijdr tot de Taal-Land. en Volkenkunde N. F. I 289.

[2] Pleyte S. 96.

[3] Chatelin, Godsdienst en bijgeloof der Niasers. Tijdschrift v. Ind. T. L. en Volkenkunde XXVI 113; Modigliani, Un viaggio a Nias. Milano 1890, p. 616—617.

[4] Modigliani, op. cit. p. 620.

zu den Sternen reichte. Es ist dieser Gott, welcher die Erdbeben verursacht[1]. Hier haben wir, worauf schon PLEYTE[2] hinwies, unzweifelhaft die indische Mythe von Çesha oder Ananta vor uns, und auch die sieben Stockwerke der Erde erinnern auffällig an die sieben Pâtalâ der Inder. Bei den Baliern, die noch heute grösstenteils dem Hinduismus anhängen, nimmt der Schlangenkönig Vasuki die Stelle Anantas ein[3]. Die Ngadju im südöstlichen Borneo stellen sich die Erde als plattes Schiff vor, welches durch ein Wesen, Nagagalang-petak (= die der Erde als Fundament dienende Schlange) getragen wird. Als Mahatara, der höchste Gott (der wohl ausser dem Namen auch die Eigenschaften vielfach mit dem indischen Mahadeo gemeinsam hat), das Erdschiff erschaffen hatte, rief er auch die Naga-galang-petak ins Leben und gab ihr die Aufgabe, das Schiff zu tragen. Dann und wann, wenn sie ermüdet ist, dreht sie sich auf die andere Seite und es entstehen Erdbeben. Die Länder, denen sie ihren Kopf zudreht, sind mit Fruchtbarkeit gesegnet, während die entgegengesetzten Gebiete mit allerlei Unheil, Sturm, Seuchen, Misswachs, heimgesucht werden[4]. Eine ähnlich lautende geogonische Sage, welche den Inhalt eines der wichtigsten Volksgesänge bildet, giebt HUPE[5]. Dort heisst der Erdenträger Naga-pusäh (die Erdschlange, eigentlich wörtlich: die Schlange, die manchmal beben lässt). Auch bei den eigentlichen Malaien kommt neben der den Arabern entlehnten Vorstellung vom Weltstiere die auf indischen Einfluss zurückzuführende Anschauung vor, dass die Erde von einer Schlange getragen wird. Im

---

[1] WINTER in Tijdschrift v. Nederl. Indië 1893 I 10; WILKEN, Animisme S. 234.

[2] Globus LXV 98.

[3] Globus loc. cit.

[4] PERELAER, Ethnographische beschrijving der Dajaks. Zalt-Bommel 1870 S. 8.

[5] Tijdschrift voor Nederl. Indië 1846, III 137—138.

malaiischen Werke „Saribu Masaïl" schickt Allah einen riesenhaften Moskito und dieser erweckt die Schlange[1].

Die Vorstellung von der Weltschlange ist von Indien nicht bloss süd-, sondern auch westwärts gewandert und scheint in Iran mit der autochthonen Vorstellung eines im Innern des Vulkanes Demavend hausenden Dämons zusammengetroffen zu sein. Aus der Vereinigung beider ging die Sage von dem im Demavend von Erridûn angeketteten Drachen Dahâk hervor, dessen Werk die Erdbeben sind, welche so häufig Masenderan erschüttern. Heute noch wird die Ueberwindung des Drachens in der uralten, von Erinnerungen an Dahâk angefüllten Stadt Demavend unter allgemeinem Jubel am 31. August jeden Jahres gefeiert[2]. Im Avesta heisst Dahâk Azis Dahâk und wird als Schlange mit drei Köpfen beschrieben, sie gehört zu jenen bösen Schlangengestalten, deren mächtigster Vertreter Ahrimân selbst ist[3].

d) Der Welteber als Erdbebenerreger. Einer späteren Epoche indischer Mythologie gehört die Anschauung an, wonach Varâha oder die dritte Inkarnation Vischnus, in welcher der Gott sich in einen Eber verwandelt, die Erde aus dem Urmeer heraushebt und aufs Wasser setzt, auch als Erdträger erscheint. Die Erdbeben entstehen dadurch, dass Varâha seine Bürde von einem Hauer auf den andern schiebt[4]. Diese Erklärung ist heutzutage in Indien die gewöhnlichste und rührt dies wohl daher, dass nach dem Vâyu- und Vischnu Purâna (I, 4) die Varâha Inkarnation den Anfang des gegenwärtigen Kalpa bildet.

Vielleicht durch indische Seefahrer verpflanzt, taucht die Vorstellung vom Welteber im Norden von Celebes, unter den

---

[1] Niemann in Tijdschrift v. Nederl. Indië 1870, I 292.

[2] Ritter, Erdkunde von Asien VI 1. Teil 563.

[3] Spiegel, Eranische Altertumskunde I 530 ff.

[4] Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India. London 1896, I 35.

Alfuren des Minahassa wieder auf. Dieselben glauben, dass Rtembokan, ein Dorf am Tondanosee, und die ganze Welt überhaupt auf einem grossen Eber, welcher dem in der Unterwelt wohnenden Gott Makawalang gehört, ruht, und dass, wenn dieser sich gegen einen grossen Baum reibt, die Erdbeben entstehen[1]. Eine andere Version lautet, dass die Erde nicht auf dem Eber selbst, sondern auf einer Anzahl Pfähle ruht, und dass die Erdbeben den schwankenden Bewegungen dieser Pfähle zuzuschreiben sind, welche durch das Scharren des Ebers entstehen[2]. Hier ergeben sich Berührungspunkte mit der bereits oben angeführten Vorstellung der Bagobos auf Mindanao, nur dass bei letzteren eine Schlange es ist, die sich bemüht, den Pfahl wegzurücken, und dadurch die Erde zum Beben bringt.

e) Der Stier als Träger der Erde. In der arabischen Kosmologie findet man die Vorstellung, dass die Erde von einem Stier getragen wird, der wieder auf einem Fels steht, der auf einem im Wasser schwimmenden Fisch ruht. Bewegt sich der Stier, so entsteht Erdbeben[3]. Wenn auch wir zugeben müssen, dass in diesem Falle der Stier als Symbol des Festlandes und der Fisch als das des Meeres aufzufassen sein werden und die Vorstellung eher den Spekulationen eines Philosophen als einem wirklichen Volksmythus gleich sieht, so ist doch so viel gewiss, dass die Anschauung, die Erde werde von einem Stiere oder einer Kuh getragen, unter allen Völkern, die sich zum Islam bekennen und kulturell von den Arabern beeinflusst wurden, fast universell ist. So glaubt man in Aegypten, dass die Erde von einer Kuh getragen wird, welche sie gelegentlich von einem Horn aufs andere wirft[4]. Bei den

---

[1] v. Spreenwenberg im Journal of Indian Archipelago 1848, II 837; Hickson, A naturalist in North-Celebes. London 1889, p. 243.

[2] Wilken, Animisme S. 236.

[3] Lane, Thousand and one Nights I 21—22; Lane, Arabian society in the middle ages pp. 106—107.

[4] Andree, Ethnographische Parallelen S. 102.

Timne in Sierra-Leone ruht die Welt auf dem Kopfe eines grossen Tieres, welches sich so leicht bewegt, dass seine Bewegung nicht verspürt wird; nur wenn es einen steilen Schritt zu machen hat, wird man es gewahr, indem ein Erdbeben entsteht[1]. Hier waren jedenfalls die proselytenmachenden Mandingo die Träger arabischer Weltanschauung. Unter dem die Welt tragenden Tier ist schwer etwas anderes als das Rind zu verstehen. — Auch in einer bulgarischen Sage scheinen, wahrscheinlich infolge der Jahrhunderte dauernden Beherrschung durch die Türken, Anklänge an die mohammedanische Kosmologie sich zu finden: „Die Erde stand auf zwei Säulen und die Säulen auf zwei Ochsen; wenn einer dieser Ochsen sein Ohr schüttelte, so erzitterte die Erde; denn diese Ochsen wechselten jedes Jahr ihre Haut und lebten ewig“[2].

Neben der indischen Naga kommt auch die Vorstellung vom Weltstiere unter den malaiischen Bewohnern von „Insulinde“ häufig vor. Wilken hat bereits gezeigt, wie ihr Auftreten allerorts auf Entlehnung aus der arabischen Kosmologie zurückzuführen ist[3]. So ist die Vorstellung der Malaien von Menangkabau auf Sumatra, wonach der Stier als Träger der als flaches Schiff gedachten Erde fungiert, mit der in „Tausend und eine Nacht“ enthaltenen Darstellung fast identisch. Der Stier steht auf einem Ei, das wieder auf dem Rücken eines Fisches ruht, der längs der Oberfläche des unermesslichen Weltmeeres herumschwimmt. Unter dem Meere herrscht ewige Finsternis. Schüttelt der Stier seinen Kopf (z. B. wenn von einem Insekt gepeinigt), so bebt die Erde[4]. Auch bei den Sundanesen von West-Java ist es ein Stier und zwar ein wilder Stier, der die Welt trägt und durch seine Bewegungen Erd-

[1] Ausland 1850, S. 189.

[2] Strauss, Die Bulgaren. Leipzig 1898, S. 36.

[3] Het Animisme bij de Volken van den Ind. Archipel IV 209.

[4] v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra S. 71 (Midden-Sumatra Expeditie III).; v. d. Toorn, Het Animisme bij de Minangkabauers Bijdr. Taal-Land. en Volkenkunde v. Nederl. Indië 1890, S. 98.

beben verursacht. Einst soll die Zeit kommen, wo es keine Menschen mehr auf der Erde geben wird. Dann soll die Erde vernichtet werden. Der Engel, dem die Vernichtung aufgetragen ist, lässt von Zeit zu Zeit den Stier sein Haupt schütteln, um die Erde zu bewegen[1]. Nach dem Glauben der Bewohner von Bolaäng-Mongondou auf Nord-Celebes ruht die Welt auf den Hörnern eines Karbaus (Büffels). Wenn eine grosse Fliege ihn am Ohr sticht, schüttelt er seinen Kopf und lässt die Erde beben[2]. Auf Ternate ruht die Welt auf den Hörnern eines Riesenochsen, dem von Allah für jeden Tag zu seiner Nahrung eine bestimmte Zahl von Fischen angewiesen ist. Findet sich nun manchmal zwischen diesen Fischen der Ihkan Gnûn[3] genannte Fisch, der den Ochsen in die Ohren kitzelt, so fängt dieser an, sich zu schütteln, und dann entstehen Erdbeben[4]. Auch die Alfuren von Banggai (nördliche Molukken) glauben, dass die Erde auf dem Rücken eines Büffels ruht und erklären Erdbeben durch den Stich eines Moskitos[5].

Es fällt schwer, bei den Arabern, einem Nomadenvolke, welchem die Rinderzucht unbekannt war, den Ursprung der Mythe vom welttragenden Stiere zu vermuten. Wahrscheinlich ist dieselbe wieder entlehnt, möglicherweise aus dem altiranischen Gedankenkreise, in welchem ein Urmeer vorkommt, in dem ein Stier stand, der die Erde auf seinen Hörnern trug und ihr Leben einflösste. Dem Umstand, dass die semitische Rasse überhaupt von jeher wenig zur Mythenbildung aus sich selbst heraus

---

[1] Coolsma, Twaalf voorlezingen over West-Java. Rotterdam 1879 S. 73.

[2] Wilken en Schwarz in Mededeel. v. Nederl. Zendel. Genootsch. XI 285.

[3] Gnûn ist wohl arabisch und Plural von ginn (Kobold, böser Geist). Es handelt sich dann um einen verzauberten Fisch.

[4] Bastian, Die Molukken. Berlin 1884, S. 80—81.

[5] de Clercq, Bijdragen tot de kennis der Residentië Ternate. Leiden 1890, S. 132.

neigte, bestärkt nur noch die Vermutung, dass auch die Sage vom Weltstiere ein dem arabischen Geiste aufgepfropftes fremdes Reis gewesen ist.

Wir haben noch eine Reihe von Belegstellen anzuführen, welche sich auf Volksmeinungen oder Mythen kosmologischen Inhalts beziehen, ohne dass dieselben in den vorhergehenden Abschnitten ihren gebührenden Platz finden konnten. Ob wir in der von Kazwînì[1] mitgeteilten Sage vom Berge Kâf, welcher die Erde umschliesst und aus Smaragd besteht, eine wirkliche Erdbebensage zu erblicken haben, ist zweifelhaft. Es wird gesagt, dass es kein Land gebe, in welchem nicht eine Wurzel von ihm wäre, und dass auf ihm ein Engel wohne. Wenn Gott ein Volk verderben will, so befiehlt er ihm, da schüttelt er, und es verschwindet. Der Kâf ist jedenfalls der Meruberg der Inder, das Weltall, auf seiner Spitze der Göttersitz.

Auf Ceram erklärt die Volksmythe der ehelichen Vereinigung von Himmel und Erde die Erdbeben, letztere entstehen aus dem Bestreben der Erde, mit ihrem Gemahl zusammenzukommen[2]. Auf Luang Sermata (östliche Sunda-Inseln) entstehen Erdbeben dadurch, dass der Geist, der auf der Insel Noha wohnt, sich bewegt, um sich zu überzeugen, ob die Erde noch bewohnt ist[3]. Die Eskimos von Alaska sagen, weil es vorgekommen ist, dass Erdbeben gleichzeitig mit Mondesfinsternissen eintraten, die Finsternis sei der Erdschatten, welcher aufgetürmt und erschüttert wird[4]. Die Zigeuner in manchen Gegenden Siebenbürgens und Südungarns nennen das Erdbeben Pçnoush = Tod, da es nach ihrem Glauben dann eintritt, wenn jemand das Ei einer schwarzen Henne,

---

[1] Kazwînì, Cosmographie. Uebers. v. Ethé I 347.

[2] Bastian, Indonesien I 142.

[3] Riedel, de sluik-en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua S. 330.

[4] Wells and Kelly, English-Eskimo and Eskimo-English Vocabularies. Washington 1890, p. 24.

in welchem das Leben der sog. Pçnoush oder Erdmenschen verborgen ist, ins Wasser wirft und die Erdmenschen dadurch tötet [1]. Von den Negern am Niassa-See berichtet LIVINGSTONE, dass nach einem äusserst heftigen Erdbeben in Magomero sich alle weisen Männer des Landes zu einer Besprechung über das Naturereignis versammelten und zu dem Schlusse kamen, dass vom Himmel herab ein Stein ins Meer gefallen sei und das siedende Aufwallen des Wassers die ganze Erde in Bewegung gebracht habe [2]. RATZEL erblickt in dieser Erklärung ein Fortschreiten in der Naturerkenntnis, eine Vermutung des wahren Sachverhaltes [3], geht aber unseres Erachtens wohl zu weit. — Aus vorgeschrittener theologischer Auffassung, unter buddhistischem und christlichem Einflusse ist die in Indien neben anderen Vorstellungen über Erdbeben vorkommende Anschauung hervorgegangen, wonach die Erde zittert, weil sie durch die Sünden der Menschen in diesem schlechten Zeitalter übermächtig beschwert ist [4]. Auf Zakynthos (Zante) lässt dagegen die Volksmeinung Erdbeben dadurch entstehen, dass Gott sein Haupt nach der Erde neigt oder, als Aeusserung des Zornes, sein Haar schüttelt [5].

### Die Erdbeben als Vorzeichen.

Der Glaube, dass Erdbeben Unheil bedeuten, ist weit verbreitet. In den beiden Eddas (Saem. 36 b; Snorre Sturl. 71) und nach der kirchlichen Ueberlieferung des Mittelalters deutet Erdbeben nebst anderen Zeichen den jüngsten Tag, beziehungsweise die Götterdämmerung an [6]. Da auch beim Tode einzelner Helden, z. B. Heimirs, Rolands, die Erde bebt [7],

[1] v. WLISLOCKI, Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. Münster i. W. 1890 S. 29.

[2] LIVINGSTONE, Letzte Reise in Centralafrika I 134.

[3] RATZEL, Völkerkunde. Leipzig 1885, I 178.

[4] CROOKE, Popular Religion and Folklore of Northern India I 35.

[5] SCHMIDT, Volksleben der Neugriechen. Leipzig 1871, I 33.

[6] GRIMM, Deutsche Mythologie 4. Aufl. II 681.

[7] GRIMM, op. cit. II 682.

ist dieses Erdbeben als Zeichen eines bereits eingetretenen grossen Unglücks zu deuten. Bei den Dschaggas in Ostafrika bedeutet das Erdbeben kommende Hungersnot, Krankheit und Kriegsgefahr [1]. Die Sundanesen fragen bei jedem Erdbeben ängstlich: linih teh alamat naon? Wovon soll dies Erdbeben Vorzeichen sein? Man glaubt, jedes Erdbeben sei der Vorbote irgend eines traurigen Ereignisses [2]. Bei den Araukanern soll nach MOLINA Erdbeben ein böses Omen für eine kommende grosse Flut sein, denn wenn sie eines verpüren, begeben sie sich auf einen Berg Namens Tenten „aus Furcht vor der Wiederholung der grossen Flut, da dieselbe seinerzeit mit Erdbeben und Feuerspeien in Verbindung stand". Auf diesen Berg nehmen sie Lebensmittel für viele Tage mit und hölzerne Teller, welche sie auf dem Kopfe tragen [3]. Ob nicht in diesem Falle der Missionär eine stark christlich angehauchte Sintflutsage (der Berg Tenten erinnert zu sehr an den Ararat der Bibel) mit einer einheimischen Erdbebenmythe in Verbindung brachte? [4]

Für die böse Vorbedeutung der Erdbeben nach einer Erklärung zu suchen, ist überflüssig. Die Vorstellungen über die Ursachen der Erdbeben haben im Vereine mit den über die unheilvollen Folgen der Naturerscheinung für das Leben und die materiellen Güter der Menschen gemachten Erfahrungen unausweichlich zu der Einreihung der Erdbeben unter jene kosmischen Erscheinungen geführt, welche das menschliche Schicksal ungünstig beeinflussen mussten und daher als unglückbringend angesehen wurden. Es liegt auf der Hand, dass den Erdbeben eher die Berechtigung zu solcher Vorbedeutung zukam, als Kometen oder Sternschnuppen, wo ein

---

[1] WIDENMANN, Die Kilimandscharobevölkerung S. 34.

[2] COOLSMA, Twaalf voorlezingen over West-Java S. 74.

[3] MOLINA, Compendio della storia geografica naturale e civile del Regno del Chile. Bologna 1776, p. 130.

[4] MOLINA ist, wie der sachlich urteilende PÖPPIG (Reise durch Chile, Peru etc. I 403) betont, als Quelle unzuverlässig. Was er über die hohe Kultur der Araukaner berichtet, sind nichts als Fabeln.

ursächlicher Zusammenhang zwischen der Himmelserscheinung und den Schicksalen der Menschen nicht bestand, sondern nur durch den Trugschluss „post hoc, ergo propter hoc“ von der Phantasie des Menschen künstlich konstruiert wurde.

## Abwehrmassregeln.

Da das Erdbeben eine für den Menschen schon an sich selbst bedrohliche Naturerscheinung ist und ihm grossen Schaden in materieller Hinsicht, an Gesundheit und Leben zuzufügen vermag, weiter auch im Volksglauben der Vorbote kommender Unglücksfälle verschiedener Art sein kann, wird es begreiflich, dass der Mensch seit jeher trachtete, das Erdbeben während seiner Dauer für sich günstig zu beeinflussen und die bösen Folgen abzuwehren.

Je nachdem die Vorstellung prävaliert, dass Erdbeben durch im Innern oder auf der Oberfläche der Erde wohnende Geister erzeugt wird oder durch Bedrohung der die Erde tragenden Wesen entsteht, werden die Bräuche und Ceremonien zur Abwendung der Erdbebenfolgen verschieden geartet sein.

Eine Gruppe derselben umfasst eine Reihe von Gebräuchen, welche das die Erdbeben erregende, im Innern oder auf der Oberfläche wohnhaft gedachte, von Natur aus nicht den Menschen feindlich gesinnte Wesen aufmerksam machen sollen, dass noch Menschen auf der Erde sind, damit es seinen die Erde erschütternden Bewegungen und Handlungen Einhalt thue. So hört man die Sundanesen, wenn sie ein Erdbeben verspüren, schreien: aja, aja! da sind wir! (eigentlich ich! ich!), um ein Zeichen zu geben, dass auf der Erde noch Menschen leben und sie deshalb noch nicht vernichtet werden möge [1]. Die Balinesen rufen, um ein Erdbeben zum Stillstand zu bringen: Idup, idup! = Wir sind am Leben! [2] Ebenso ruft man in Deli auf Timor: Amsä ihenne! (wir sind noch hier!), und

---

[1] Coolsma, Twaalf voorlezingen S. 73.

[2] v. d. Tuuk in Journal of Roy. Asiat. Soc. N. S. XII 50.

dabei pflegen die Timoresen durch Klopfen auf den Boden zu lärmen, um die Seelen (matabiang), welche aus dem Totenlande dann nach oben zu kommen streben, wissen zu lassen, dass kein Platz für sie übrig sei[1]. Wenn beim Erdbeben auf Timor nicht geschrieen würde, könnte der Riese, welcher die Erde trägt, daran zweifeln, dass noch Menschen auf der Erde sind und müde des Tragens der ungeheuern Last sich ihrer entledigen wollen und sie in die Tiefe der See schleudern[2]. Auch auf Halemahera wird gerufen: Hier sind wir noch! Auf Tobelo schlägt man auf die Tifa (Trommel), um ein Zeichen zu geben, dass die Menschen noch da seien und nicht schlafen. Hingegen darf kein Wort gesprochen werden, weil man sonst stumm werden würde[3]. Wenn die Topantunuasu (in Central-Celebes) ein Erdbeben verspüren, begeben sich alle Dorfgenossen ausser Haus, um Gras abzureissen. Dadurch giebt man Embao, dem Wächter der Erde, zu erkennen, dass noch Menschen auf der Erde wohnen, da er beim Ausziehen des Grases ebenso Schmerzen verspürt, als wenn einem Menschen Haare ausgerissen würden[4]. Wenn die Tonganer bei Erdbeben ein grosses Geschrei erheben und mit Stöcken auf die Erde schlagen, bezwecken sie nichts anderes, als den Gott Maui, wenn er im Schlafe unruhig wird, gänzlich aufzuwecken, denn sonst würde er durch Nicken und Sichherumwälzen die ganze Welt zerstören[5]. Auf Samoa wird Mafuie bei Erdbeben zugerufen, sich still zu verhalten[6]. Bastian führt aus unbekannter Quelle noch an, dass die Conibos-

---

[1] Bastian, Indonesien II 3.

[2] Müller, Reizen en onderzoekingen in den Ind. Archipel II 265.

[3] Bastian, Die Molukken S. 80.

[4] Riedel in Bijdr. tot de Taal-Land. en Volkenkunde v. N. I. 5. V. I 1886, 95.

[5] Mariner, Beschreibung der Tonga-Inseln S. 427; West, Ten years in South Central Polynesia p. 115.

[6] Williams, Missionary Enterprise among the South Sea Islands p. 115.

Indianer am Amazonas bei Erdbeben (bei denen der Himmelsgott herabgestiegen, die Lebenden zu zählen) aus der Hütte liefen und ausriefen: Hier sind wir, hier sind wir![1]

Wie bei der Eklipse, versucht man vielerorts auch bei Erdbeben, mit Drohungen, Lärm und Geschrei das die Erde oder ihren Träger bedrohende, der Menschheit daher feindlich gesinnte Wesen einzuschüchtern und zu verscheuchen. Sobald die Bagobos auf Mindanao ein Erdbeben verspüren, nehmen sie sofort ihre Hunde vor, um sie ganz jämmerlich zu prügeln, so dass man aus allen Häusern des Dorfes Hundegeheul hört. Sie fahren mit Schlagen fort, bis die Erschütterungen nachgelassen haben, da der Glaube herrschte, dass die an dem erdtragenden Pfahl rüttelnde Schlange das Geheul der Hunde höre und (wohl aus Furcht) infolgedessen aufhöre, die Erde weiter zu bedrohen[2]. CHAPMAN, der im Jahre 1845 in Setschelis Stadt unter den Bakuenas Südafrikas ein starkes Erdbeben erlebte, sah mit Staunen, wie in einem Augenblicke alle Bakuena-Weiber mit Keulen und Hauen auf der Strasse waren, um nach dem Himmel hinauf zu drohen und Gott unter den schrecklichsten Ausrufen zu fluchen[3].

Häufig wird Darbringung von Geschenken und Opfern der verschiedensten Art mit der Lärmerregung verbunden. Der Naturmensch wendet oft in seiner Naivetät eben mehrere Mittel entgegengesetzter Natur gleichzeitig an; hilft das eine nichts, so nützt vielleicht das andere. In Afrika spielen Menschenopfer auch bei Erdbeben eine wichtige Rolle, besonders bei den Aschanti; auch scheint die Sitte, sich am Donnerstag der Feldarbeit zu enthalten, ihren Ursprung in einem grossen Erdbeben zu haben, das an einem Donnerstag

---

[1] BASTIAN, Die Rechtsverhältnisse. Berlin 1872, S. 291 (citiert wohl nach SKINNER, Mercurio Peruano, einem anfangs des 19. Jahrhunderts erschienenen, schwer aufzutreibenden Werke).

[2] SCHADENBERG in Zeitschrift für Ethnologie 1885, XVII 47.

[3] CHAPMAN, Travels in the Interior of South Africa. London 1868, I.

stattfand [1]. König Gelele von Dahome opferte beim Erdbeben von Accra (1862) zwei Sklaven [2]. Die Kwakiutl in Nordamerika „make a noise and burn blankets, food boxes etc [3].“ Das Christentum hat Bittprozessionen, Opfer und Anrufung von Heiligen an die Stelle der entsprechenden Gebräuche des Heidentums gesetzt. So wurde beim Erdbeben in Salerno am 6. Dezember 1875 die Statue des heiligen Matthäus aus der Kirche geholt und von dem erschreckten Volke durch die Strassen der Stadt getragen [4]. Bei den Mixes-Indianern auf dem Isthmus von Tehuantepec betritt bei Erdbeben oder anhaltenden Regengüssen der Totengräber die Kirche mit einer brennenden Kerze und alle glauben, dass nichts mehr geschieht, so lange er darin verweilt [5]. Die Kathedrale „Del Triunfo“ in Cuzco in Peru enthält einen Christus, genannt „Señor de los Temblores“, von welchem folgende Legende existiert: Mitte des 16. Jahrhunderts, in derselben Epoche, in welcher die Spanier nach Peru kamen, ereignete sich ein sehr heftiges Erdbeben in Cuzco. Karl V. bot der heimgesuchten Stadt diese Statue zum Geschenk dar, welche vom Papste geweiht worden war. Von diesem Momente an spürte man in Cuzco keine Erdstösse mehr und der Volksglaube schreibt dem verehrten Bilde diese Art negativen Wunders zu. Dieser Christus flösst den Frauen und namentlich den Indianern Cuzcos eine derartige Scheu und religiösen Respekt ein, das es niemandem gestattet ist, die Statue zu berühren [6].

---

[1] Gundert, Vier Jahre in Asante 1875.

[2] Burton, A Mission to Gelele II 17.

[3] Boas im 6th Report on the N. W. tribes of Canada p. 61.

[4] Andree, Ethnographische Parallelen S. 103.

[5] Starr, Notes upon the Ethnography of South Mexico. Proceedings of Davenport Academy of Nat. Sciemes 1900, VIII p. 60.

[6] Wiener, Pérou et Bolivie. Paris 1880 p. 307 ff., daselbst auch die Schilderung der mit der Statue alljährlich veranstalteten Prozessionen.

# II. Litteratur.

**C. v. Gebhardt,** Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche. Berlin, Al. Duncker, 1902. 8°. XII und 260 S. M. 4. —, geb. M. 4,50.

Dieses handliche Buch ist sehr willkommen. Es vereinigt eine Reihe von Texten zur Geschichte der Kirche bis in das 4. Jahrhundert, die bisher in verschiedenen Publikationen verstreut waren. Die meisten der hier gebotenen Märtyrerakten waren freilich schon von RUINART in seinen Acta primorum martyrum sincera et selecta zusammengestellt; aber seitdem wurde viel neues Material zu besserer Gestaltung des Textes zugänglich gemacht, wurden neue Rezensionen und neue Stücke entdeckt. Nach den besten und neuesten Ausgaben hat v. GEBHARDT seine Texte gegeben und es sich auch angelegen sein lassen, selbständige Verbesserungen einzufügen und eigene Handschriftenkollationen zu verwerten. Im einzelnen kann hier nicht dargelegt werden, inwieweit die vorliegenden Ausgaben über die der Vorgänger hinausführen. Die ältesten zuverlässigen Märtyrerakten von Polykarp bis Perpetua und Felicitas sind sämtlich aufgenommen; für die spätere Zeit ist eine verständige Auswahl getroffen (Pionius, Achatius, Maximus, Cyprian, Konon, Marianus und Jacobus, Montanus und Lucius, Irenäus von Sirmium, das Testament und das Martyrium der 40 Märtyrer von Sebaste). Besonderen Dank verdient der Abdruck der beiden jüngst gefundenen Originaldokumente aus der decianischen Verfolgung, der zwei libelli mit der Bescheinigung des Opfers, und die Aufnahme der Inschrift von Arykanda vom Jahre 312 mit zwei Ergänzungsvorschlägen. Die drei letzten Stücke (Gesta apud Zenophilum, Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani; πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης) sind nicht Märtyrerakten, aber auch sie geben Material zur Geschichte der Christenverfolgungen, stellen sich also auch unter den Grundgedanken des Buches. v. GEBHARDT hat seine Sammlung in erster Linie bestimmt für die Studenten der Theologie; in deren Interesse hätte Ref. die Litteraturangaben reichhaltiger und auch etwas mehr erklärende Bemerkungen nach Art der auf S. 182 und 186 gegebenen gewünscht. — Der Druck ist im grossen und ganzen korrekt.

Halle a. S. Dr. Ficker.

